55

HISTORYA

Literatury Indyjskiej

005

Z ILUSTRACYAMI

ORYGINALNIE NAPISANA

przez

Juliana Adolfa Święcickiego.

WARSZAWA
DRUKARNIA
A. T. Jezierskiego
47. Nowy-Świat 47.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 18 Ноября 1901 года.

Literatura indyjska.

I.

Językoznawstwo porównawcze jest nauką zupełnie nowożytną, która ani Grekom, ani Rzymianom, ani wiekom średnim nic nie zawdzięcza, pomimo, że codzienne stosunki z rozlicznemi narodami wschodu i zachodu mogły były dostarczyć materyału bardzo obfitego do porównawczych studyów językowych. Max Müller przypisuje słusznie chrześciaństwu zasługę pierwszej pobudki do badań nad językami. Posłannictwo apostołów „głoszenia ewangielii po świecie całym," odziedziczyli misyonarze chrześciańscy, a przekłady Biblii na wszystkie języki świata wytworzyły dla filozofii porównawczej materyał nieoceniony. Dopóki studya językowe ograniczały się do greki, łaciny i hebrajszczyzny, o naukowej klasyfikacyi języków nikt nie myślał; dzielono je poprostu na święte i świeckie, albo na klasyczne i wschodnie. Dopiero gdy teologowie rozszerzyli swe badania do języków: arabskiego, chaldejskiego i syryjskiego, zrobiony został ważny krok naprzód, już bowiem w r. 1606 Guichard, w swojej „Harmonii etymologicznej" umieszcza języki powyższe wraz z hebrajskim, w jednej rodzinie, stwierdzając przytem różnicę zasadniczą pomiędzy językami romańskiemi i teutońskiemi. Ale w tej epoce panowała jeszcze ideja, że język hebrajski był

językiem pierwotnym ludzkości i że *eo ipso* wszystkie języki z niego powstały. Dopiero Leibnitz († 1716), gienialny filozof i matematyk niemiecki, obalił ten przesąd, wprowadzając do językoznawstwa metodę ściśle indukcyjną. Stwierdziwszy konieczność zebrania przedewszystkiem jak największej liczby danych, odwołał się do misyonarzów, podróżników, ambasadorów, książąt, królów i cesarzów z prośbą o pomoc w gromadzeniu materyałów, na których podstawie oprzećby można ścisłą naukę językoznawstwa porównawczego, mającą zawyrokować ostatecznie o pochodzeniu ludów najrozmaitszych. Jakoż odezwy Leibnitza nie przebrzmiały bez echa. We wszystkich częściach świata pracowano gorliwie nad urzeczywistnieniem idei wielkiego filozofa, a owoce tych trudów i poszukiwań były bardzo obfite i poważne.

Ułożony i ogłoszony w r. 1791 za staraniem cesarzowej Katarzyny pierwowzór Słownika Powszechnego, obejmował 285 wyrazów w 272 językach, a za tą pracą ukazały się dwie inne, nierównie ważniejsze, Hervasa i Adelunga.

Laurenzo Hervas (1735 — 1809) Hiszpan z pochodzenia a jezuita z powołania, pracując jako misyonarz śród różnojęzycznych pokoleń w Ameryce, oddał się całą duszą językoznawstwu, a dzieło jego najważniejsze p. t.: *Idea del Universo* zawiera katalog przeszło 300 języków w 6-u tomach, wydanych po hiszpańsku r. 1800.—Oprócz tego napisał on gramatyki 40 języków. Zasługi Herwasa na polu językoznawstwa porównawczego są niespożyte. On to pierwszy dowiódł, że pokrewieństwa języków mogą być stwierdzane nietylko na zasadzie podobieństwa wyrazów, lecz głównie na podstawach dowodów gramatycznych. Jakoż dzięki metodzie swojej, stwierdził on, że języki hebrajski, arabski, syryjski i etyopski stanowią jednę rodzinę języków semickich; że języki: węgierski, lapoński i fiński są pokrewne, że język baskijski nie jest, jak mniemano, narzeczem celtyckiem, ale języ-

kiem samodzielnym, którego używali najdawniejsi mieszkańcy Hiszpanii, a wreszcie, że istnieje rodzina języków malajska i polinezyjska. Trzeciem wreszcie dziełem, które powstało pod wpływem idei Leibnitza, był „Mitrydates“ Adelunga, w 4 tomach (1806 — 1817), gdzie autor podał jako przykład *pater* (ojciec) w 500 językach.

Jakkolwiek dzieła powyższe przyczyniły się bardzo do rozwoju lingwistyki porównawczej, to jednakże klasyfikacya języków naukowa była jeszcze na podstawie badań dotychczasowych niemożliwa.

Że od czasów Leibnitza zrobiono postęp znaczny w metodzie badań—to nie ulegało wątpliwości. Zaczęto przedewszystkiem stwierdzać w sposób naukowy cechy pokrewieństwa języków *nowołacińskich*, czyli romańskich, w stosunku do łaciny i greki; przekonano się, że wiele wyrazów włoskich, hiszpańskich, portugalskich lub francuskich powstało z identycznych wyrazów w łacinie, że *mort* (śmierć), *muerto*, *morte* mają swe źródło w *mors* łacińskiem, a *vie* (życie), *vida*, *vita*—w *vita* łacińskiem i t. d. Przy zaznaczeniu tych podobieństw stwierdzono także i różnice, które świadczyły, że języki romańskie nie były wolne od wpływów obcych, że np. włoskie *benda* (wstążka), hiszpańskie *venda*, francuskie *bande*, odpowiadające dokładnie giermańskiemu *band*—w języku łacińskim nie istnieje i t. p. Takież same badania były czynione i nad językami ludów północnych, napozór rdzennie różnemi od południowych. W miarę jednak że, jak analiza stawała się coraz ściślejsza, odkrywano liczne podobieństwa pomiędzy językami dwu rodzin odrębnych. Wyrazy, które zdawały się być własnością wyłączną łaciny, odnajdywano w rodzinie giermańskiej. Np.: w wyrazie angielskim *brother* (brat), niemieckim *bruder*, poznano wyraz grecko-łaciński *frater;* ang: *star* (gwiazda) niem.: *Stern* było widocznie pokrewne łacińskiemu *astrum (stella)* i grec.; ἀστήρ i t. d. Najbardziej zaś zastanawiała badaczów

okoliczność, że podobieństwa te odnosiły się głównie do wyrazów, określających czynności człowieka najistotniejsze, jak jedzenie, stanie, siedzenie i t. p. albo oznaczających przedmioty pospolite lub stosunki naturalne pokrewieństwa i tym podobne. Gdy z roku na rok wzrastała liczba wyrazów identycznych w językach północnych i południowych, słusznie wywnioskowano, że w czasach bardzo odległych ludy Europy, dziś rozdzielone, musiały żyć razem i mówić językiem wspólnym, lub też, że były gałęziami jednego pnia, oraz, że środkiem najpewniejszym do poznania rodowodu ludów i ras było gruntowne zbadanie ich języków drogą metody porównawczej. Coraz też bardziej utrwalano się w przekonaniu, że prajęzyka i prakolebki ludów zamieszkujących Europę, trzeba szukać—na Wschodzie.

Uczonym, który pod koniec wieku XVIII-go wskazywał filologii porównawczej drogę, jak się później okazało, najlepszą, był Volney. Widział on w języku perskim jednę z tych bram, przez które można było przeniknąć na wschód, dla rozwiązania zagadki. Po Leibnitzu, mówi Burnouf—był on mężem wieku XVIII, który uczynił najwięcej dla nauki językoznawstwa porównawczego. Pomimo jednakże takiego postępu w badaniach językowych, kto wie—pisze Max Müller—czy owa długa lista języków i narzeczy w dziełach Hervasa i Adelunga, byłaby podtrzymała wytrwałość językoznawców, gdyby nie wypadek szczęśliwy, który, niby iskra elektryczna, skrystalizował elementy płynne, nadając im kształt prawidłowy. Tą iskrą elektryczną było odkrycie sanskrytu, t. j. języka starożytnego Hindusów, czyli Indyan, który przestał być mową ustną co najmniej na lat 300 przed Chrystusem.

Język Sanskrycki, oraz literaturę w tym języku odkrył pierwszy Aleksander W., zdobywca części krajów indyjskich. Ale ani ten wielki macedończyk i jego towarzysze, ani też uczeni wszystkich wieków na-



Fasada południowa świątyni wielkiej w Budda Gaya.

stępnych nie domyślali się nawet, że sanskryt stoi w taki samym stosunku pokrewieństwa do greki i łaciny, jak język francuski do hiszpańskiego lub włoskiego.

Już włoch Filip Sassetti, który długo przebywał w Indyach, zauważył pokrewieństwo blizkie języka tego kraju z językami europejskiemi, ale głos jego przebrzmiał bez echa i w ciągu dwu wieków wiedza w tym kierunku nie uczyniła żadnych postępów, głównie wskutek odporności braminów, którzy poczytywali za zbrodnię wtajemniczanie cudzoziemców, zwanych barbarzyńcami *(mleczhas)*, w *arcana* swojej religii i języka, będącego przybytkiem świętym prawd objawionych. Dopiero misyonarze, dzięki gorliwości swojej, podstępom i pomocy oddanych im prozelitów, zdołali wtargnąć do owego przybytku wiedzy tajemnej. Jeden z tych misyonarzów, Robert de Nobilibus, zdobył tak gruntowną znajomość sanskrytu, że odważył się napisać w tym języku falsyfikacyę ksiąg świętych, zwanych Vedami (1620). Inny misyonarz, H. Roth, Niemiec, prowadził rozprawy z braminami po sanskrycku, a jezuita niemiecki, Hanxleden, napisał pod koniec w. XVII pierwszą gramatykę tego języka. Dzieło to wszakże nie wyszło, to też Europa nie miała w tej epoce żadnego pojęcia o tych zdobyczach. W r. 1725 Benjamin Schulze, misyonarz niemiecki w Trankebarze, zwracał uwagę na sanskryt, odkrywając w nim, jeszcze wyraźniej niż Sassetti, pokrewieństwo z językami europejskiemi. Słynny La Croze (1661—1739) stwierdza w swojej „Historyi chrześciaństwa w Indyach" (1724) podobieństwo wielu wyrazów sanskryckich z perskiemi. W r. 1767 P. Coerdoux wysłał do Akademii Francuskiej memoryał, w którym wyszczególnia liczne podobieństwa pomiędzy sanskrytem a greką i łaciną, porównywnając zaimki i liczebniki w tych 3 językach. Wszelako te głosy sporadyczne przebrzmiewały bez żadnych wyników. Dopiero gdy Anglicy usadowili się w Indyach przez założenie w Kal-

kucie w r. 1784 Towarzystwa Azyatyckiego, badanie sanskrytu i jego literatury rozwinęło się w sposób nadzwyczajny, dając silną podwalinę dwu nowym naukom porównawczym: językoznawstwu i mitologii.

Prawa i przywileje, które Anglicy zapewnili Indyanom podległym ich panowaniu, przyczyniły się do zmiękczenia braminów, którzy teraz, tracąc dawną oporność, wprowadzili chętnie swych władców do przybytku religii swojej i języka. Gdy gubernator Indyi, Hastings, polecił zebrać prawa miejscowe i ułożyć je w jednę księgę, która była przełożona w Bengalu na język perski, Halhed, tłomacz tego dzieła, wydanego naprzód w przekładzie angielskim (1776), a następnie we francuskim i niemieckim, był pierwszym Anglikiem, który, wyuczywszy się sanskrytu pod kierunkiem bramina, stwierdził dowodami silnemi pokrewieństwo tego języka z perskim, greckim i łacińskim. Ale jakkolwiek w tym samym przedmiocie pisał następnie karmelita niemiecki Wesdin, zwany Paulinus a Santo. Bartholomaeo, który był pierwszym w Europie autorem gramatyki sanskryckiej, wydanej w Rzymie r. 1790, to jednakże na dzieło to nikt wówczas nie zwrócił uwagi, gdyż Europę owej doby zajmowały jedynie wojny 1-o Cesastwa. Dopiero drugi z kolei Anglik, który owładnął sanskrytem, a mianowicie Wilkins, wywołał wrażenie nadzwyczajne w Europie przekładem swoim *Bhagavadghit'y*, t. j. poematu teozoficznego. Tenże sam antor napisał cenną gramatykę sanskrycką w r. 1808, zwracając uwagę na pokrewieństwo tego języka z greczyzną. Następnie William Jones (1746 — 1794). mianowany sędzią najwyższym trybunału w Bengalu, idąc śladami Wilkinsa, oddał się całą duszą literaturze sanskryckiej i jemu to niewątpliwie zawdzięcza Europa pierwiastkowy rozwój sanskrytologii.

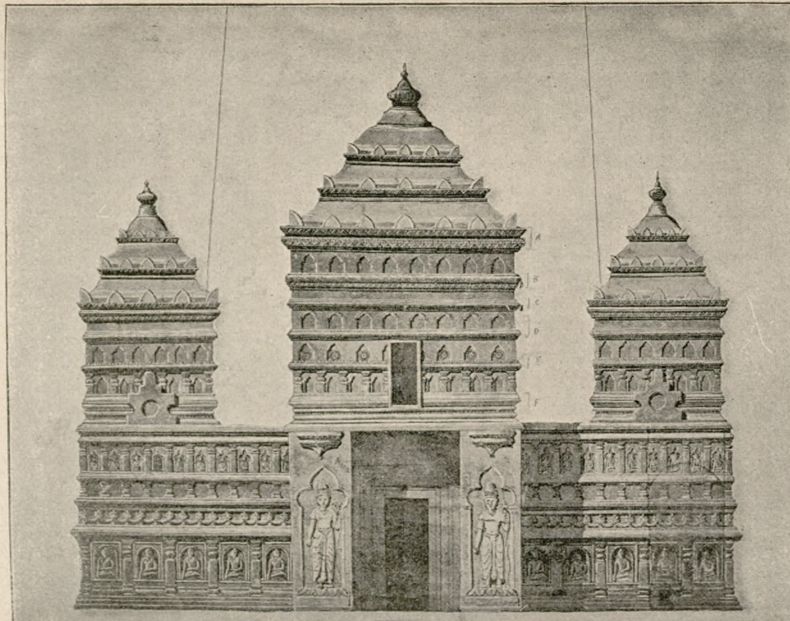
Śród licznych przekładów, których dokonał, „Sakuntala,“ dramat indyjski, przełożony wkrótce na wszystkie języki europejskie, wywołał entuzyazm

Goethego bezgraniczny. Jones przekonał Europę, że sanskryt posiada budowę cudowną, że jest doskonalszy od greckiego, o wiele obfitszy od łaciny i bardziej wyrobiony, a wreszcie, że te trzy języki, „wyszły z jednego źródła, które już może nie istnieje.“ Prócz tego Jones zwrócił uwagę na liczne podobieństwa pomiędzy religiami Indyan, Greków i Rzymian, kładąc w ten sposób podwalinę do mitologii porównawczej, która miała wzbogacić wiedzę naszą wynikami bardzo poważnemi. Po Jonesie zasłynął Henryk Tomasz Colebrooke († 1837), którego dzieła gramatyczne i słownikarskie stanowią podstawę filologii sanskryckiej. Pisał on także o prawie, filozofii i matematyce Indyan, a także, po raz pierwszy, o słynnych Vedach, skarbie największym Hindusów. Od tej pory studya nad językiem sanskryckim stały się powszechne zarówno w Indyach, jak w Europie, jakkolwiek ta ostatnia, zajęta wojnami Napoleońskiemi, nie wprowadziła jeszcze nowej nauki do wszechnic swoich. Stało się to jednak wkrótce za sprawą przypadku. Gdy Aleksander Hamilton († 1824) powracając z Indyj, gdzie zdobył znajomość gruntowną sanskrytu, został zatrzymany w Paryżu wskutek wybuchu wojny z Anglią, poznali się z tym uczonym dwaj bracia Fryderyk i Wilhelm Schleglowie, słynni pisarze niemieccy, którzy właśnie w tym czasie nawiedzili stolicę Francyi. Wyuczywszy się sanskrytu pod kierunkiem Hamiltona i zdobywszy w krótkim czasie wiele wiadomości z bogatej literatury indyjskiej, bracia Szleglowie stali się pierwszymi w Niemczech pionierami sanskrytologii. Wilhelm objął katedrę sanskrytu na uniwersytecie w Bonn, a Fr. Schlegel ogłosił w roku 1806 niewielką książkę p. t. *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, która między innemi zawierała spostrzeżenia bystre i dokładne o pokrewieństwie sanskrytu z językami germańskiemi, z greką i łaciną. Ta mała książka, mówi Gercia Ayuso, pełna pięknych myśli, nie tylko skierowała uczonych do badań nad filo-

zofią oryentalną, ala także rozpłomieniła ciekawość romantyków, którzy spodziewali się znaleźć w nowoodkrytej literaturze pokarm obfiity dla swej fantazyi nienasyconej Pod wpływem tej książki Fr. Bopp (1791 — 1867), obdarzony wyjątkowemi zdolnościami lingwistycznemi, przybywszy do Paryża w r. 1812 dla studyowania języków wschodnich, poświęcił się specyalnie sanskrytowi, a w 4 lata później ogłosił pierwszą swą pracę o systemie koniugacyjnym sanskrytu w porównaniu z językami: greckim, łacińskim i t. d. Było to pierwsze w Europie dzieło, w którem zastosowana została metoda porównawcza w ścisłem znaczeniu tego słowa, gwoli wykryciu pochodzenia form gramatycznych w językach spokrewnionych z sanskrytem. Tenże sam autor napisał później gramatykę sanskrytu, a wreszcie, po długich latach studyów mozolnych, słynną „Gramatykę porównawczą,” dzieło prawdziwie pomnikowe, w którem autor zaopatrzony już w słownik sanskrycko - angielski Wilsona i wzbogacony badaniami Grimma († 1859) nad pochodzeniem języków i historyą języka niemieckiego, z przedziwną erudycyą zanalizował porównawczo, jak się wyraża w przedmowie i „opisał organizm języków: sanskryckiego, zendzkiego, armeńskiego, greckiego, łacińskiego, litewskiego, starosłowiańskiego, gotyckiego i niemieckiego, zbadał ich prawa fizyczne i mechaniczne, oraz wykrył pochodzenie form, określających stosunki gramatyczne.” Przekonano się tedy ostatecznie, że wszystkie języki powyższe, a więc i nasz polski, stanowią jednę rodzinę języków indo europejskich, powstałych niewątpliwie z jednego pnia, jak o tem świadczą, śród mnóstwa innych podobieństw, takie np. wyrazy: liczebniki polskie: *dwa trzy* brzmią w sanskr: *dwa, tri;* w perskim: *dwa, tri;* w greckim *düo, treis;* w łacińskim: *duo, tres;* w celtyckim: *dau, tri;* w litewskim *du, tri;* w gockim *twa, thri,* w niemieckim *zwei, drei;* w islandzkim *tvö, thriu;* w holenderskim: *twee, drie.* Nasze zaimki: *ty, mnie;*

brzmią w językach wyszczególnionych: *twam, me: tum; me; sü, me; tu, me; tu, me; tu, manen; thu, mik; du; mich; mij;* nasze wyrazy: *matka, brat, córka* brzmią. *matar, bratar, duhitar; matar; meter, phrater, tugater; mater, frater; mathair, brathair; mater, brolis, dukter; brothar, dauhtar; mutter, bruder, tochter; modhir, brodhir, dottir; moeder, broeder, dochter.* Podobieństwa takie, uwidocznione bardzo szeroko w gramatykach Boppa, Schleichera i w Etymologii greckiej Curtiusa, przekonać mogą nawet sceptyka największego, że języki wyżej wzmiankowane powstały z jednej pramacierzy. A jeżeli — mówi Whitney w swoich „Studyach nad językiem"—są pomiędzy niemi i różnice bardzo wybitne, to łatwo odnieść je można do tych samych przyczyn, które przekształciły łacinę w nowożytne języki romańskie, lub język anglo-saksoński w dzisiejszą mowę angielską. To pokrewieństwo języków indo-europejskich dowodzi naturalnie i pokrewieństwa rasy tych ludów, które się niemi posiłkują.—Gdzie i kiedy zamieszkiwał ów pranaród, z którego i my pochodzimy—na to, jak się okaże za chwilę, odpowiedzi stanowczej nauka dotychczas nie znalazła.

Te wyniki nadzwyczajne, jakie osiągnięto z badań nad sanskrytem, rozbudziły w całej Europie zapał ogromny do literatury indyjskiej, a owo hasło *ex oriente lux* stawało się coraz popularniejsze. Jakoż na niwie sanskrytologii odznaczyli się rychło, prócz wzmiankowanych, tacy uczeni, jak: *Chezy, Burnouf Regnier* i inni we Francyi; *Lassen, Rosen, Stenzler, Bohtlingk, Roth, Benfey, Pott, Max Muller* (później, jako profesor w Oxfordzie piszący tylko po angielsku), *Goldstucker, Weber, Aufrecht, Haug* i inni w Niemczech; *Wilson, Fitzedward Hall, Monier Williams, Cowel* i inni w Anglii; *Westergaard* w Danii; *Gubernatis* we Włoszech; *Whitney* w Ameryce i t. d.—Naturalnie, od owej pory, t. j. od jakichś lat 40, przybyły zastępy nowych sanskrytologów, którym literatura powszechna zawdzięcza całe szeregi dzieł znakomitych o literaturze indyjskiej. —



Portyk Świątyni wielkiej w Budda-Gaya.

U nas, w 8 lat po wyjściu książki Schlegla, pierwszy Walenty Skorochód Majewski wydał w Warszawie (r. 1816) „Rozprawy o języku sanskryckim, tudzież o literaturze Indyan w tymże języku, z przydatkiem wyciągu gramatyki tegoż języka.“ Rzecz tę, już dziś przestarzałą, ale w owym czasie wcale poważną, oparł autor na pracach sanskrytologów europejskich, a dołączył do niej bardzo pięknie odbite abecadło indyjskie.

II.

Wyraz „Indye,” przeszczepiony za pośrednictwem Persów do Grecyi, pochodzi od wyrazu perskiego *Hindu*, równoznacznego z indyjskiem *Sindhu*, co znaczy „rzekę” wogóle, a Indus w szczególności. Nazwa *Hindustan*, t. j. kraj Hindusu, używana i teraz przez Indyan, oznaczała właściwie całe Indye. Wszelako pisarze europejscy nazywali Hindostanem połowę kraju północną w przeciwstawieniu do Dekanu [1]), t. j. kraju na południu gór Windyja, z wyłączeniem nawet Bengalu. Tej terminologii trzyma się Lassen w swem dziele olbrzymiem o „Starożytnościach Indyjskich,” nazywając kraj cały Indyami, albo w miarę potrzeby Indyami przedniemi. Najważniejsza nazwa krajowa historyczna brzmi *Arjavarta*, t. j. kraina Aryów, czyli „mężów szlachetnych,” albo „ludzi z dobrego rodu,” jak się nazywali sami Indyanie w przeciwstawieniu do barbarzyńców *(mleczha)* w ogólności i tubylców *(Dasju v. Dasa)* zawojowanych w szczególności. Z nai-

[1]) Wyraz ten powstał z *Dakkhina*, t. j. „Prawa okolica świata,“ czyli południe, które Indyanie, modląc się do słońca wschodzącego, mieli po ręce prawej.

wnego określenia przez Indyan granic Arjavarty, które obejmowały „kraj na południu Himalajów i na północy gór Windyja od morza Wschodniego do Zachodniego,” widać, że ta nazwa, pochodząca z epoki najdawniejszej, ogarniała tylko Hindostan, gdyż Dekan jeszcze wówczas do Aryów nie należał.

Dzisiejsze państwo olbrzymie, rządzone przez wice-króla w imieniu Anglii, ogarnia nietylko wielki półwysep indyjski, otoczony od północy Himalajami, z zachodu morzem Arabskiem, z południa oceanem Indyjskim, a ze wschodu zatoką Bengalską, t. j. krainy, ciągnące się „pod cieniem Himalajów od doliny Indusu do Bramaputry, lecz także i obszerny kraj Burmah (Birmania), przerznięty rzekami Sravadi i Salvinu. Ta przestrzeń potężna, obejmująca około 1,700,000 mil kw., równa się całej Europie po Wisłę. Od północnego krańca Pięciorzeku *(Pendżab)* aż do przylądka Komorynu na południu, długość największa wynosi około 1,830 mil ang., podczas gdy szerokość w kierunku wschodnim od ujścia Indusu do krańca wschodniego w kraju Burmah jest nawet większa. Olbrzymia ściana gór Himalaja (*hima* = zima, *âlaya* = mieszkanie) ze szczytami śnieżnemi, dochodzącemi do 29,000 stóp nad poziom morza, stanowi granicę kraju północną. Góry te, skręcając od rzeki Yangtse ku zachodowi, do gór Hindukusz i Sulejman, oddzielają Indye od Chin, Tybetu i Turkiestanu. Łańcuchy gór Sulejman i Hala odgraniczają Pendżab i Sindh od sąsiadów zachodnich, Afganistanu i Beludżystanu. Na wschodzie, nowa granica Burmańska idzie w równej linii z granicami Chin, Laosu i Siyamu. Cała długość od Karaczy w pobliżu ujścia Indusu, aż do Tenasserimu, t. j. krańca południowego na archipelagu Malajskim, wynosi około 4,000 mil angielskich. Dwa prawie równoległe łańcuchy gór Windyja i Saitpura, ciągnąc się ku wschodowi od zatoki Kambay do doliny Gangesu dolnego, dzielą Indye na dwie poło-

wy nierówne, z których południowa, t. j. Dekan, ma kształt trójkąta o podstawie z gór wzmiankowanych i wierzchołku przy Komorynie. Na krańcu zachodnim gór Windyja wznosi się łańcuch Aravalli, który, idąc w kierunku północno-wschodnim przez Radżputanę, sięga aż prawie do Delhi. Wreszcie dwa pasma gór Ghat, wschodnie i zachodnie, ciągnąc ku południu Dekanu, spotykają się w Nilgiri, t. j. w Górach niebieskich Malabaru, a po przerwie 20 milowej, zjawiają się dalej wzdłuż całej granicy Trawankoru, sięgając do morza przy Komorynie.

W Himalajach znajdują się źródła trzech rzek olbrzymich: Indusu, Gangesu i Bramaputry, które w swym biegu do oceanu, wynoszącym przeszło 1,500 mil, są zasilane przez inne rzeki bardzo liczne, a niekiedy wielkością prawie im równe. Z gór Windyja płynie łożem skalistem Narbada, która po przebieżeniu kilkuset mil śród skał i lasów, dosięga zatoki Kambajskiej. Dolina Narbady, zamknięta ścianami gór Windyja i Saitpura, rozgranicza Dekan od Indostanu właściwego. Całe Indye obfitują w mnóstwo rzek wielkich i małych, a obok wzmiankowanych czterech największych, wraz z Irawadi, płyną w Dekanie trzy inne: Tapti, Godawari i Kryszna, mające przeszło 800 mil długości. Niektóre z rzek głównych są miejscami tak szerokie, że z brzegów nie można dostrzedz statków na środku rzeki. Oprócz rzek, mają Indyanie i kanały, zbudowane jeszcze przez pierwszych władców mahometańskich, a dźwignięte z upadku i rozszerzone przez Anglików. Taki np. kanał zachodni Jumna, otwarty w r. 1350 przez szacha Tughlaka, odnowiony w r. 1558 przez Akbara, przebudowany i rozszerzony przez lorda Hastingsa, ma obecnie 443 mile długości i za pomocą przykanalików, wynoszących 259 mil, nawadnia około 400,000 akrów ziemi, przynosząc państwu z górą 10% dochodu rocznie. Wielka zaś kanalizacya gangesowa, zupełnie nowa, zbudowana kosztem olbrzymim, nawodnia z górą półtora miliona akrów, da-

jąc $6^0/_0$ rocznie. Kanały Gangesu, spławne na 800 milach, dostarczają kolejom żelaznym transportów ciężkich.

Przystani dobrych jest niewiele, najlepsze: Bombay na zachodzie Dekanu, oraz Rangun i Maulmain na południu Burmy. Wyborny port Goa należy do Portugalczyków, a port Karaczy w kraju Sindh staje się godnym współzawodnikiem Bombaju. Jeziora w Indyach są nieliczne, a wszystkie mniej lub więcej słone. Od brzegów południowych Sindhu ku północnej granicy Radżputany ciągnie się długi szlak pustyni, a prawie wszystkie krainy pomiędzy Indem i górami Aravalli stanowią wydmę piaszczystą z oazami różnych obszarów i żyzności. Przewaga piasku i saletry w gruntach Indyj wyższych jest pozostałością z tej epoki, gdy całe Indye na północ gór Windyja pokrywało morze, sięgające do stóp Himalajów. Obecnie płaszczyzny, zraszane wodami Gangesu i rzek pomniejszych, słyną ze swojej urodzajności. Pas szeroki lasów bagnistych *(dżungle)*, zabójczy dla ludzi, oddziela Himalaje od płaszczyzn przyległych i dostarcza obficie drzewa do topienia rudy żelaznej, wydobywanej z niższych pokładów górskich. Wogóle Indye, bardzo bogate w lasy, mają przeróżne gatunki drzewa do codziennego użytku i do ozdoby. Oprócz jodeł i deodarów na Himalajach, oprócz dębów i drzew orzechowych, oprócz mangosów cienistych w Indostanie, rosną tu palmy w gatunkach najrozmaitszych, bambus, sandał, heban, banany. Nie brak też i owoców przeróżnych, jak: mango, melony, banie, dynie, pomarańcze, cytryny, granaty, banany, figi, daktyle, winogrona i t. d., a z jarzyn: ogórki, pomidory, kartofle słodkie i mnóstwo innych. Kwiatów najpiękniejszych moc wielka, od róży i jaśminu do oleandrów i lilii wodnej. Lasy rododendronowe na Himalajach czarują w kwietniu i maju kwieciem przepięknem, a ogrody różane Ghazipuru dostarczają olejków najcenniejszych. W dżunglach mieszkają słonie, nie-

dźwiedzie, bawoły dzikie, tygrysy, lamparty, pantery i hijeny, a są też wilki i szakale. Lwy znajdują się głównie w puszczach Radżputany i Gudżaratu, wielbłądy w krainach piaszczystych na północo-zachodzie, nosorożce w trzęsawiskach gangesowych. Zwierzyny obfitość wielka, a śród nich dziki pospolite, mnóstwo wężów jadowitych i nieszkodliwych; oraz małpy przeróżne prawie we wszystkich okolicach. Konie, woły, bawoły, owce, kozy stanowią bogactwo gospodarza. Ptactwa różnobarwnego a krzykliwego moc wielka — ale śpiewających bardzo mało. W rzekach ryb obfitość, a w ziemi mnóstwo minerałów najrozliczniejszych. Wprawdzie dawne bogactwo dyamentów, rubinów i innych klejnotów już przeminęło, ale jest nadzieja zdobyczy nowych w Birmie górnej. Zato kamieni tańszych, jak opale, jaspisy, ametysty i t. p., nie brakuje. Złoto w ilościach niewielkich dobywają z łożysk strumieni. Jest też srebro, ołów, żelazo, miedź, cyna, antymon, granit, marmur, mikka, a wreszcie sól, nafta i węgiel kamienny.

W kraju, który rozciąga się od 8° do 45 stopnia szerokości północnej, klimat musi być najrozmaitszy nietylko stosownie do różnicy położenia, ale i odpowiednio do warunków miejscowych, powierzchni i otoczenia. Upały suche—mówi kapitan Trotter—w prowincyach górnych tak się różnią od największych upałów Bengalu i części Indyj południowych, jak piec od kąpieli parowej. Są okolice w Sindzie, Pendżabie i Radżputanie, w których deszcze padają rzadko, a termometr wykazuje 120° w cieniu. W prowincyach północno-zachodnich i w Guzaracie opady deszczowe różnią się od 15 do 30 cali, a przypadają przeważnie w ciągu 3 miesięcy. Okolice wschodnie są wogóle gorętsze i suchsze od zachodnich, w których dmie z całą siłą wiatr południowo-zachodni, zwany *monsunem*, od czerwca do września. Od doliny Bramaputry aż do Maulmainu, żar upałów letnich znacznie łagodzą deszcze silne i nieustanne, które tu i owdzie dochodzą do 100

cali głebokości, pokrywając kraj morzem i wyspami W górach Kasia naliczono 600 cali deszczu. W Bengalu dolnym i w Oryssie, dzięki deszczom, wszystkie rzeki szeroko rozlewają. W krajach wynioślejszych Dekanu, oraz Indyj środkowych po dniach skwarnych noce są zimne. Na wyniosłych stokach gór Himalajskich i na pokrytych lasem wirchach Nilgiru deszcze ulewne padają przez kilka miesięcy z przerwami bardzo małemi. Na równinach piaszczystych Indyj północnych wiatr suchy dmie z gwałtownością *sirocca* od marca do połowy czerwca, a niekiedy szaleją i *samumy*, t. j. huragany piaszczyste, ochładzając powietrze na dni kilka. W tych krainach, po deszczach ulewnych od lipca do października, następuje gorąco parne, które przechodzi w pogodę stałą, jasną a zimną w ciągu 3 lub 4 miesięcy z przymrozkami rano i wieczorem. Zimą w okolicach górzystych padają częste śniegi. Podług Lassena, w Indyach odróżnić się dadzą dwie główne postacie roku klimatyczne: rok podzwrotnikowy Indostanu z 3-ma porami: wilgotną, chłodną i gorącą, wogóle łagodny, bez mrozu w okolicach ściśle indyjskich i rok zwrotnikowy Dekanu z dwiema porami: gorącą a suchą i wilgotną a chłodną. Indyanie starożytni dzielili rok swój na 6 pór dwumiesięcznych: pora deszczowa w lipcu i sierpniu *(varsza)*, parna po deszczu *(szarad)* we wrześniu i październiku, chłodna *(hemanta)* w listopadzie i grudniu, rosista (*sisira*) w styczniu i w lutym, wiosenna (*vasanta*) w marcu i kwietniu, gorąca (*griszma*) w maju i czerwcu. Wszelako Reclus twierdzi, że ten podział roku nie da się ściśle zastosować do wszystkich krain półwyspu, gdyż pory roku na południu i na północy różnią się i charakterem i długością.

Na samej północy Indyj leży prowincya *Kaszmir* ze stol: *Srinagar* („miasto słońca"), niżej *Pendżab* z miastami głównemi: *Lahor*, które jest stolicą, a także ogniskiem nauki i literatury na północy Indostanu, oraz *Delhi*, rezydencya cesarska królowej angielskiej.

Na wschód Pendżabu leżą prowincye północno-zachodnie ze stolicą *Benares* albo *Kasi*, metropolia religij bramińskich, miasto arcy-święte, do którego niekiedy „błogosławieni zstępują z nieba, żeby dokończyć oczyszczenia swego.“ Do miast głównych należą: *Agra*, słynne pomnikami architektury i *Allahabad*, „miasto boże,“ będące dzisiaj bardzo ważnym punktem strategicznym i handlowym. Na granicy Nepalu leży kraj *Audh* ze stol. *Laknau*, która zajmuje 4-e miejsce w Indyach pod względem zaludnienia, a uchodzi za ognisko mody, muzyki, teatru i wytworności języka. W kraju Audh, który był ogniskiem właściwem kultury staro-indyjskiej, znajdują się ruiny słynnego miasta *Ajodija* („niezwyciężone“), opiewanego w „Ramajanie.“ Na północy Audhu, wzdłuż Himalajów, rozciągaja się krainy: *Nepal* ze stol. *Katmandu*, rezydencyą Radży (księcia krajowego); *Sikkim*, kraik wilgotny ze stol: *Dardżyling* oraz *Bhutan* ze stol: *Tasisudan* i rezydencyą zimową Radży—*Punakha*. Na południu Bhutanu leży *Assam* ze stol. *Sibsagar*, a krańce granicy wschodniej stanowi Birmania (Burmah) wyższa ze stol. *Mandale* i niższa ze stol. *Rangun*. Wzdłuż granicy zachodniej ku południu przez *Sindh*, *Guzarat* i *Konkan* ciągnie się prezydencya Bombajska ze stol. *Bombay*, której obroty handlowe wynoszą przeszło miliard franków. Pod względem zaludnienia zajmuje ono 1-e miejsce, gdyż w r. 1882 miało prawie 800.000 mieszkańców. W Bombaju, który jest w komunikacyi bezpośredniej z Europą, znajduje się słynne Obserwatoryum oraz Azyatyckie Towarzystwa naukowe. Do miast głównych tej prezydencyi należą jeszcze: *Baroda* i *Surat* w Guzaracie. Dalej ku południu ciągną się: *Kanara* ze stol. *Mangalar; Gurg* z miastem *Merkara* i na samym skraju połud.-zachodnim *Travancor* ze stol.: *Trivandram*. Na południu Pendżabu leży *Radżputana* z miastami głównemi: *Tulaiti* obok ruin przepięknego niegdyś *Czyttoru*, dawnej stolicy królów Susudia, bogatej w budowle pomnikowe; *Udaipur* „mia-



Radża Bahawatpuru z dworem swoim.

sto jutrzenki," słynne największym i najbogatszym w Indyach pałacem z granitu i marmuru; *Bartpur*, *Gwalior* i *Dżaipur*, zwany „Paryżem Indyi," jako miasto najwytworniejsze i najlepiej utrzymane pomiędzy Indusem a Gangiesem. Pomnikami budowlanemi słynęła tu dawniej stolica *Amber*, niegdyś „matka powszechna" i „królowa gór," dziś „pozostawiona fakirom i małpom." Dalej ku południu ciągną się: *Indor* z miastem tegoż nazwiska, *Berar* ze stol.: *Eliczpur; Haiderabad* ze stol. tejże nazwy i *Maisur* ze stol.: *Bangalor*. Cały cypel południowy poza Maisurem oraz granicą wschodnią aż do *Kattak* zajmuje prezydencya Madraska ze stol.: *Madras*, która jest 3-m miastem w państwie pod względem zaludnienia i ważności handlowej. Na tę prezydencyę, oprócz wzmiankowanych prowincyj Kanary, Gurgu i Travankoru składa się jeszcze *Karnatik* ze stol.: *Pondiszery*, która należy do Francyi i *Sirkar* ze stol.: *Vizagapatam*. Na zachodzie Sirkaru leży *Majlah* ze stol.: *Dżaipur* i prowincye centralne ze stol.: *Nagpur*. Wreszcie, na południu Nepalu a na zachód Assamu i Birmanii leży *Bengal* ze stol.: *Kalkutta*, która będąc stolicą całego państwa anglo-indyjskiego jest po Bombaju miastem najludniejszem w Azyi północnej. Podczas panowania swego w ciągu wieku Kalkutta nie tylko przyozdobiła się wspaniale budowlami bardzo kosztownemi, lecz i wytworzyła poważne instytucye naukowe. Mało jest towarzystw w świecie, któreby położyły więcej zasług niż Bengalskie Towarzystwo Azyatyckie. Wydawnictwa tego ciała naukogo, rozpoczęte w r. 1788 — to jedna z najbogatszych kopalń dla badaczów wschodu, a jego bogata biblioteka posiada jedyne w swoim rodzaju dokumenty. Są tu również bogate muzea, park zoologiczny i słynny ogród botaniczny na 109 hektarach ziemi z imponującym baobabem senegalskim o 15 metrach obwodu. Jakkolwiek połączona kolejami i wodą ze wszystkiemi prowincyami Indostanu, Kalkutta jest mniej handlowa niż Bombaj, posiada jednak wszelkie fabryki

i warsztaty, potrzebne miastu wielkiemu. Skraj zachodni Bengalu zajmuje kraina *Behar*, zwana w epopei *Magadą* ze stol.: *Patna*.

Nakoniec do Indyi należą jeszcze: wyspa Ceylon *(Lanka)* ze stol. *Kandy*, leżąca na oceanie Indyjskim, oraz wyspy *Maldywskie* na morzu arabskiem i *Lakedywskie* na zatoce Bengalskiej.

Dzięki klimatowi, w którym przeważa wilgoć i ciepło, oraz wielkiej płodności gruntu, w całych Indyach są dwa zbiory roczuie, a w niektórych miejscach i trzy. Zboża, zasiane z początkiem pory deszczowej, dojrzewają pod koniec tej pory. Zasiewy, dokonane w porze chłodnej, zbierają się na wiosnę. Komisya głodowa stwierdziła, że 90% ludności wiejskiej żyje z rolnictwa, prowadzonego przeważnie w szczupłych granicach *petite culture*. Stanowi ono podług Bose'a, „kość pacierzową" gminy miejskiej, której rdzeniem jest rolnik *(cultivator or ryot)*. Bo jakkolwiek w miasteczkach są kowale, cieśle, tkacze, garncarze i inni rękodzielnicy, to jednakże utrzymują się oni tylko z dobytku „ryota," t. j. rolnika. Usuńcie go—mówi Pramotha Nath Bose — pisarz indyjski, a cała organizacya miejska upadnie. Systemy rolnictwa odznaczają się dotychczas wielką prostotą zarówno narzędzi, sporządzanych na miejscu, bez współudziału mechaników, jak i sposobu obrabiania ziemi. Kanalizacya, służąca do nawodnień gruntu, obsługuje zaledwie 13% ziemi uprawnej, wskutek czego zasiewy bądź z nadmiaru wody niesprowadzonej do kanałów, bądź z jej braku, bardzo często przepadają zupełnie, a klęska nieurodzaju pociąga za sobą, oprócz głodu ludzi, utratę bydła roboczego, które tu ginie tysiącami wskutek braku paszy, chorób rozlicznych i zwyrodnienia. Urzędownie stwierdzono, że Indye tracą przeciętnie co rok po dziesięć milionów sztuk bydła, wartości $7\frac{1}{2}$ miliona funtów szt. — Główne rośliny, uprawiane w Indyach bądź na pokarm, bądź do użytku przemysłowego, są następujące: ryż, proso,

jarzyny, ziarna oleiste, trzcina cukrowa i, po większej części na wywóz, pszenica, a z roślin przemysłowych: bawełna, juta, indygo, opium, kawa i herbata—głównie na wywóz, a także tytoń i china do użytku własnego. Komisya głodowa stwierdziła, że $^1/_3$ całej ludności w Indyach, t. j. 67 milionów, karmi się ryżem, a stosunek ten występuje w wielu prowincyach jeszcze silniej. Np. w Madrasie 23%, w Bengalu 75%, a w Burmie dolnej 82% wszystkiej ziemi ornej znajduje się pod ryżem. Uprawa pszenicy w Indyach na wielką skalę datuje się dopiero od r. 1869, w którym otwarcie kanału Suezkiego skróciło czas przewozu do Europy z 3-ch lub 4-ch miesięcy do kilku tygodni. Całkowita ilość pszenicy wywiezionej wzrosła z 637,099 cent. w r. 1872 do 30,306,989 cent., w r. 1892 a część jej przeważną zabrały Stany Zjednoczone. Że przy podniesieniu się rolnictwa cyfra powyższa wzrośnie olbrzymio, wnioskować można z przeciętnej wydajności porównawczej. I tak: w Anglii otrzymują przeciętnie 30 buszlów z akra, we Francyi $15^1/_2$, a w Indyach 9 buszlów z akra, pomimo ziemi doskonałej. W okolicach pozbawionych ryżu pokarmem głównym jest proso, którem żywi się większa część ludu indyjskiego. Cała ziemia, użyta pod proso w r. 1889, wynosiła 35,154,468 akrów. Dwa gatunki tego zboża są tu najpospolitsze: proso wielkie, czyli gwinejskie (*sorghum vulgare)* i *badżra,* na południu zwane *kamba (pennisetum typhoidem).* Oprócz tego sieją jeszcze 5 innych pośledniejszych gatunków prosa, z których *ragi (Eleusine corocana)* stoi na 1-em miejscu w Mysorze. Kukurydza, uprawiana głównie w Pendżabie, zajmuje w Indyach takąż samą przestrzeń ziemi, jak pszenica. Pod jęczmieniem znajduje się przeszło 7 milionów akrów, przeważnie w prowincyach północno-zachodnich. Owies, wprowadzony dopiero przez Anglików, sieją głównie w prowincyach północnych, gdzie jest największa hodowla koni. Obok ryżu i prosa, Indyanie spożywają najwięcej jarzyn

które w r. 1891 zajmowały 48,000,000 akrów. Do głównych należą: groch *(cicer arietinum)*, *arhar (cajanus indicus)*, soczewica *(lens esculenta) mug* albo *mung (phaseolus Mungo) maszkalai (phaseolus radiatus)*, groch pospolity *(pisum sativum)*, *Khesari (Lathyrus sativus)*. Najwięcej jarzyn spożywają Indyanie w postaci zupy gęstej *(dal)*. Z nasion oleistych uprawiają: rzepak, len, *til (Sesamum indicum)* i kieszczowinę *(ol. ryc)* wszystkie na wywóz, który w latach ostatnich przewyższył wartością swoją wszystkie inne.

Cukier gruby *(gurh)* otrzymują od czasów przedchrześciańskich z trzciny cukrowej *(Saccharum officinarum)* i z palmy daktylowej *(Phoenix sylvestris)*. *Guhr* jest to jedyny zbytek, na który pozwala zobie Indyanin biedny. Do najważniejszych produktów rolniczych Indyj należy bawełna, którą tu dopiero poznały inne narody; stanowi ona poważny przedmiot wywozu, zwłaszcza do Europy. Juta *(Corchorus olitorius C.capsularis)*, znana tu od czasów najdawniejszych, a uprawiana głównie w Bengalu, dopiero rządowi angielskiemu zawdzięcza wprowadzenie swe do przemysłu na wielką skalę, wskutek czego uprawa juty wzrasta corocznie. Bardzo poważny przedmiot handlu wywozowego stanowią: indygo i opium *(papaver somniferum)*; to ostatnie, uprawiane na milionie akrów i wymagające staranności nadzwyczajnej, stanowi monopol rządowy. Tytoń, wprowadzony do Indyj przez Portugalczyków około r. 1605, uprawiają głównie w Bengalu i w Bombaju. Przewożą go zazwyczaj do Burmy, zkąd wychodzi do handlu pod postacią cygar burmańskich, sporządzanych także i w Kalkucie. Tytonie indyjskie, jako wysuszane podług złego systemu (na słońcu), nie mają odbytu w Europie. Hodowla jedwabników była już w odległej starożytności znana Indyanom, a jedwab bengalski był dawniej ceniony na rynkach europejskich. Z czasem jednak przemysł ten upadł i dziś przywóz jedwabiu do Indyj jest znacznie większy od wywozu. Uprawą herbaty i chininy, wpro-

wadzoną do Indyj dopiero przez Anglików, zajmują się wyłącznie kapitały europejskie. Wywóz tych produktów, kierowany dawniej tylko do Anglii, rozszerzył się w czasach ostatnich na Stany Zjednoczone i na Australię. Uprawiają tu 3 gatunki herbaty: miejscową w Assamie, chińską i mieszaną; ta ostatnia jest najbardziej poszukiwana. Rozwój plantacyj kawy, wprowadzonej tu przed 2 wiekami przez Arabów, zawdzięczają Indyanie także Anglikom.

Już najstarsze księgi miejscowe stwierdzają, że Hindusi doprowadzili wyroby przemysłowe do wielkiej doskonałości, co stwierdzają w swych opisach podróżnicy greccy, rzymscy i chińscy. To też przeróżne, bogate wyroby indyjskie znajdowały pokup ogromny w Indyach, Persyi, Arabii, Egipcie i Rzymie. Przemysł ten rękodzielniczy zaczął upadać dopiero pod panowaniem angielskiem. Wynalazki mechaniczne Europy nowożytnej—pisze Bose— niezdolność Indyan do kroczenia wślad za postępem, upadek dworów krajowych, wzrost kosztów życia i pracy, zamęt w myślach i czynach, zrodzony pod wpływem zachodu—wszystko to oddziałało tak zgubnie na indyjski przemysł rękodzielniczy, że niektóre gałęzie jego całkiem znikły, inne zaś zawdzięczają swe ocalenie tylko podnietom takich działaczów, jak Grouse, Kipling i Hendley.—Począwszy od obuwia, którego np. w Bengalu już dostarczają Anglicy, wszystkie wyroby miejscowe muszą ustępować angielskim. Indyjskie tkaniny bawełniane słynęły dawniej w całym świecie. Muśliny, wyrabiane w Dakka, odznaczały się delikatnością wprost bajeczną, tak, że całą sztukę tego materyału, zwanego *Malmal*, długą na 20 metrów, można było przesunąć przez otwór pierścionka zwykłej wielkości, Tavernier twierdzi, że ambasador perski w Bengalu, powróciwszy do ojczyzny, przywiózł szachowi turban muślinowy z Dakka o 40 metrach długości, umieszczony w pięknie ozdobnej łupinie orzecha wielkości jaja strusiego. Przed 2-ma wiekami

sztuka takiego muślinu, 15 metrów długa, a metr szeroka, wagi 900 „ziarn” (ziarno=0,0648 grama) kosztowała 40 fun. szt., a w w. XIX, za takąż samą sztukę muślinu najcieńszego, płacono wprawdzie tylko 10 funtów, ale ważyła ona 1,600 ziarn, tkacze bowiem indyjscy zatracają coraz więcej dawną zręczność rękodzielniczą. Bądź co bądź, przemysł bawełniany, w Indyach należy jeszcze do najbogatszych. Fabryk, urządzonych już na sposób europejski działało tu w r. 1892—127. Fabryki wyrobów jedwabnych są w zaniedbaniu, a posiłkują się przeważnie jedwabiem chińskim i bucharskim. Dopiero w czasach ostatnich rząd angielski zajął się usilnie rozwinięciem tego przemysłu. Wełna owcza nigdy nie była w Indyach materyałem poszukiwanym do wyrobu odzieży, za wyjątkiem okolic himalajskich, gdzie klimat zimny wymaga ubrania cieplejszego; to też ogniskiem przemysłu wełnianego jest tylko Pendżab. Słynne szale kaszmirskie są wyrabiane z delikatnego puchu *paszmina* kóz tybetańskich. Lecz i ten przemysł, który dawniej był oceniony na pół miliona fun. szt., jest już dzisiaj prawie na wygaśnięciu, pomimo poparcia rządu; widocznie bowiem dawna umiejętność wyrobu tych szalów, przedziwnie delikatnych, zaginęła. Zato przemysł jutowy od r. 1872 wciąż wzrasta. Przemysł szklany prawie nie istnieje, pomimo, że wyrób szkła był już znany Indyanom starożytnym; wszystkie lepsze gatunki są sprowadzane z Europy.

Garncarstwo jest w stanie pierwotnym, a fabryki papieru, urządzone na sposób europejski, istnieją dopiero od r. 1862. Zresztą prawie wszystkie fabryki nowsze cukru, mydła i t. p., są w ręku Europejczyków.

Jubilerstwo kwitło w Indyach od czasów najdawniejszych, gdyż niewiasty, jak wszędzie, lubują się tu bardzo w świecidełkach. Indyjscy *Murassia-kar* (jubilerzy) słynęli z umiejętności pięknego oprawiania kamieni drogich i z przeróżnych wyrobów filigrano-

wych. Dziś miasta Delhi, Dakka, Kuttak, Czanda, Gwalior, Rampura i Kacz słyną z wyrobów złotych i srebrnych, a emalie (*minakari*) indyjskie, zwłaszcza pochodzące z Dżaipuru, należą do najpiękniejszych w świecie. Słynne też były metalowe wyroby inkrustowane z Tandżore, demeszkowane z Kotli Loharan, Guzarat i Bidar. Z bronzów przepysznych słyną i dziś jeszcze miasta Benares i Moradabad. Wyrabiają też Indyanie mnóstwo przedmiotów ozdobnych z kości słoniowej, z hebanu i sandału, a na marmurze białym układają mozajki z jaspisu, chalcedonu i innych kamieni barwnych.

Podług danych z r. 1881, Indye brytańskie, nie licząc krajowych państewek lennych, miały około 196 milionów ludności. Z tej liczby olbrzymiej przypada na Bengal właściwy z górą 70 milionów, zamieszkałych na 240,000 mil kwadr. t. j. po 300 osób na mili. Gęstość zaludnienia prowincyj starych łącznie z Oryssą wynosi 442 osoby na milę kw., a w Becharze przeciętna jest jeszcze wyższa. W prowincyach północno-zach. i w Audh mieszka 44 miliony ludu na 106,000 mil kw. Na każdą więc milę przypada przecięciowo 415 mieszk., t. j. więcej niż w Wielkiej Brytanii. Pendżab wraz z Kaszmirem i Sirkindem obejmuje przeszło 200,000 mil. kw., t. j. przestrzeń równą Francyi. Blizko połowa należy do książąt miejscowych, dla reszty zaś, t. j. około 19 milionów dusz, przypada jedna mila kw. na 176 mieszkańców. W Burmie dolnej $3^3/_4$ miliona ludu rozsiadło się na 87,664 milach kw., a w Burmie górnej takaż sama ludność mieszka na przestrzeni dwa razy większej. W prezydencyi Madraskiej mieszka 31 milionów na 141,000 mil. kw., t. j. na przestrzeni większej niż wszystkie wyspy brytańskie. Na 29,000 mil kw. Maisuru i Kurgu siedzi około 5 milionów mieszkańców. Bombaj wraz z Sindem liczy 16 mil. mieszkańców na 127,532 milach kw. Prowincye centralne obejmują około 84,000 mil kw. z ludnością



Budda z przybytku Świątyni wielkiej Budda Gaya.

około 10 milionów, podczas gdy Berar liczy $2^1/_2$ mil. ludności na 17,000 mil kw. Do tych cyfr potężnych trzeba dodać 54 miliony mieszkańców rządzonych przez 200 książąt wielkich i małych, których posiadłości razem wzięte obejmują przestrzeń, wynoszącą przeszło pół miliona mil kw., od Kaszmiru do Travankoru.

Ta ludność olbrzymia, która przez lat 10 (1872—1882) wzrosła o 12 milionów, dawniej zamożna, po zetknięciu się z przemysłowością angielską zubożała, utraciwszy swój przemysł własny, gdyż rękodzielnictwo indyjskie nie mogło wytrzymać współzawodnictwa z przemysłem Anglii maszynowym, zwłaszcza przy braku taryfy protekcyjnej. Upadek przemysłu zrujnował klasy rzemieślnicze, które przed nędzą uciekły na rolę, jako łaknący chleba żywioł roboczy. Rola zaś, obrabiana po staremu przez ryotów, pozbawionych zupełnie kapitału, coraz częściej zawodzi i ztąd znane światu całemu ze swej grozy klęski głodowe, które administratorowie miejscowi uważają za „stałe instytucye indyjskie.” Od r. 1771, w którym 10 milionów ludzi padło ofiarą głodu w Bengalu i Beharze, było już takich klęsk dwadzieścia kilka. Jeżeli pomimo tego i pomimo częstych epidemij, tudzież mnóstwa chorób zakaźnych, ludność wzrasta, to tylko dzięki temu, że każda kobieta zostaje matką, za wyjątkiem tylko niepłodnych. Położenie klas średnich jeszcze gorsze, gdyż rząd angielski daje krajowcom posad nie wiele i to—najlichsze. W tym stanie krytycznym wybrańcy narodu oświeceni zaczęli wołać coraz częściej: „albo pójdziemy z postępem, albo zginiemy.” Jakoż zawiązano w r. 1891 dwa towarzystwa w Bengalu i w Bombaju, mające na celu dźwignięcie przemysłu krajowego. Aby tego dokonać należało przedewszystkiem rozpowszechnić zaniedbane wykształcenie techniczne i rozbudzić ducha stowarzyszeń. Rząd angielski dawał Indyanom wykształcenie *par excellence* literackie, a głównie forsował angielszczyznę. Zapytajcie—woła cytowany już Indya-

nin Bose — naszych wychowańców uniwersyteckich, gdzie się znajduje w Indyach węgiel kamienny i gdzie nafta i jak możnaby je eksploatować z korzyścią; jak się topi żelazo, jak można fabrykować mydło z materyałów krajowych — a nawet jeden na tysiąc nie da wam na te pytania odpowiedzi wystarczającej. Ale zato śród tych wychowańców ze stopniami, wielu jest takich, którzy mówią lepiej po angielsku od członków izby gmin, rozprawiają dorzecznie w kwestyach filozoficznych, cytują Szekspira, Miltona i wielu innych poetów, a historyę Anglii znają daleko lepiej niż Anglicy. A tymczasem takie nawet dobrodziejstwo cywilizacyi, jak koleje żelazne, których Indye posiadają blizko 20,000 kilometrów, nie przyniosło dla kraju korzyści bardzo widocznych, gdyż drogi te budują inżynierowie angielscy, kapitałami angielskiemi, wszystkie maszyny i wagony przychodzą z Anglii, a wreszcie eksploatacya kolei znajduje się wyłącznie w rękach Anglików. Koleje — mówią Indyanie—ułatwiły wprawdzie przewóz żywności do okolic głodem dotkniętych, ale też i dopomogły do zdławienia przemysłu indyjskiego. Handel w Indyach jest mniej poważny, niżby się z pozoru wydawało. Bo jakkolwiek w r. 1881 przekroczył sumę ogólną trzech miliardów—to jednakże suma ta przedstawia tylko 12 fr. na głowę, t. j. mniej o 20 razy niż we Francyi i mniej o 100 razy niż w Australii, a nie dosięga nawet ogółu operacyj handlowych tak małego kraju, jak Belgia. Trzeba jednak przyznać, że w ostatnich czasach rząd angielski, pod wpływem nawoływań mężów szlachetnych i rozumnych, których nigdy w Anglii nie brakuje, krząta się coraz usilniej około podniesienia w Indyach zarówno oświaty, jak dobrobytu, a i sami Indyanie, potężniejąc duchowo, przejawiają coraz więcej samodzielności.

W liczbie Indyan, zostających pod panowaniem angielskiem, około 140 milionów wyznaje religię kra-

jową, t. j. hinduizm, o którym w swojej porze mówić będziemy. Mahometan wszystkich ras, t. j. Aryjczyków, Semitów i Mongołów, jest około 45 milionów, przeważnie Sunitów; Szyici zamieszkują głównie Kaszmir i Dekan. W Bengalu jest przeszło 20 milionów Mahometan, a w prowincyach północno-zach. przeszło 4 miliony wyznawców islamizmu. W Audh mieszka ich tylko milion, a w prowincyach centralnych zaledwie ćwierć miliona. Ludność Burmy jest przeważnie buddyjska. Tuziemców, t. j. ludności najniższej, która istniała już w kraju przed przybyciem Hindusów, jest przypuszczalnie około 12 milionów, rozsianych po lasach i po górach. Dżainistów, t, j. odszczepieńców Buddyzmu zaledwie kilka tysięcy. Parsów, t. j. staroperskich czcicielów ognia, jest niewielu w Indyach zachodnich, a chrześcian nie całe dwa miliony, przeważnie katolików rzymskich, zależnych od arcybiskupa w Goa. Jest jeszcze klasa ludzi zwanych *eurazyjczykami* (Eur-Azya), którzy pochodzą z ojców europejskich i matek krajowych. Nie posiadają oni ani siły Anglików, ani urody Hindusów, moralnie zaś stoją bardzo nizko, gdyż pogardzani i przez Anglików i przez krajowców, żyją przeważnie w nędzy i upodleniu. Wreszcie Żydzi, osiedli w wielu miastach wybrzeża zachodniego na wiele wieków przed przybyciem Portugalczyków, zachowali zupełnie typ swój, dzięki czystości krwi i utrzymaniu się przy zajęciach dziedzicznych.

Indyanie, jak również wogóle wszystkie inne narody starożytne uważali siebie za autochtonów, czyli tubylców, osiadłych w kraju od stworzenia świata. Złudzenie to rozwiał język sanskrycki i spisane w nim „Wedy," t. j. najstarsze księgi indyjskie, przy pomocy językoznawstwa porównawczego. Wspominaliśmy, że Indyanie pierwotni nazywali sami siebie *ârya*, t. j. szlachetni. Otóż w języku staro-perskim znaleziono wyraz *Ariya*, mający to samo znaczenie, jak przekonywają napisy króla Daryusza, który nazywał

się „Persem, synem Persa, Aryjczykiem, rodu aryjskiego,” a gdzieindziej naucza lud swój, że „Auramazda jest bogiem Aryów.“ Ten sam wyraz przejęty został przez Sassanidów, którzy tytułowali siebie „królami królów nad Aryami i nie-Aryami” *(ariân va anariân).* W języku zendzkim znajduje się forma *Airya*, a w księdze „Zendawescie” spotykamy wyrażenie *airyo-shayana*=mieszkanie Aryów. Nazwie *(airya*=aryjski przeciwstawiano tam, jakkolwiek rzadko—*anairiya*=nie-aryjski, częściej zaś *airya* i *tûirya*, z których to wyrazów powstały nazwy krajów Iran i Turan. Pochodzenie wyrazu *arya* jest ciemne. Westergaard przypuszcza, że stoi on w związku z wyrazem indyjskim *r*ita = pewny, prawdziwy, odpowiadającym wyrazowi staro-perskiemu *arta*. Otóż na podstawie tej wspólnej nazwy, którą sobie nadawali zarówno Indyanie, jak Irańczycy, jako też po stwierdzeniu podobieństwa sanskrytu z językiem staro-perskim, oraz pokrewieństwa pierwotnych pojęć religijnych u obu ludów, uczeni przyszli do przekonania, że oba te ludy, wraz z innemi szczepami aryjskiemi, musiały przed kilkoma tysiącami lat zamieszkiwać społem jednę krainę i że z czasem nastąpił rozdział tych ludów bratnich, z których jeden powędrował do Indyj, drugi do Iranu—inne zaś do Europy. Gdzie leżała ta ojczyzna wspólna praszczurów naszych—tylko domyślać się wolno. Już Grimm wskazywał na płaszczyzny baktryjskie w Azyi środkowej, a Pictet określał nawet drogi, któremi ludy aryjskie przeszły z Azyi do Europy; Max Müller przyjął tę teoryę azyatycką, a Sayce, zgadzając się na Azyę środkową, usiłował dowieść, że pierwsze ślady języków aryjskich zjawiają się w krainach górskich pomiędzy Oksusem a Jaksartesem. Otóż Hindusowie aryjscy, wszedłszy do Indyj z północo-zachodu przez Hindukusz, zajęli naprzód kraj nad Indem, pięciorzek, następnie krainy nad Gangesem, a wreszcie i Dekan. Naturalnie był to nie spacer, ale podbój; trzeba było zmiażdżyć tu-

bylców, którzy silniejszej i oświeceńszej rasie aryjskiej sprostać nie mogli.

Oto, jak stary Bohlen charakteryzuje zewnętrzny wygląd Hindusów nowożytnych w kastach wyższych. Wysocy a smukli, dobrze zbudowani i proporcyonalni, ale nie dość muskularni i nadzwyczajnie delikatni. Twarz łagodna i pełna tworzy piękny owal, a odznacza się oczami silnie przedłużonemi, pod kątem ostrym. Nos prawie orli, wargi pełne, ale niewywrócone, włosy czarne, delikatne, czasem brunatne, cera śniada, zwłaszcza u mieszkańców górskich, a u kast wyższych prawie biała.—Tą cerą właśnie (*varna*=barwa) zupełnie białą, odróżniali się Hindusowie od tubylców i na jej podstawie powstała nazwa „Kasty,” który to wyraz, przejęty od Portugalczyków, oznacza „barwę.” Kobiety wyższych stanów, przeważnie bardzo piękne, mają włosy bujne, oczy wielkie, piersi pełne, ramiona i biodra dobrze zaokrąglone, kibić wysmukłą. Na nieszczęście, wszystkie niewiasty szpecą się malowaniem twarzy, przeciąganiem pierścionków przez nozdrza i wydłużaniem uszu, obładowanych ciężkiemi klejnotami. W Indyach południowych niektóre kobiety dźwigają po 12 kilogramów biżuteryj. Co się tyczy charakteru moralnego krajowców, to — mówi Reclus, Anglicy zarzucają im takie występki, których są sami przyczyną. Oskarżają oni poddanych swoich o podłość, podstępy i kłamstwa, zapominając, że te wady, przy braku oświaty, rodzi niewola, znosząca równość. Wszelako nie mogą odmówić Hindusom trzeźwości, cierpliwości, wytrwania w pracy, zamiłowania do nauki i ukochania przeszłości, które jest zadatkiem ich odrodzenia.

III.

Liczba i rozmaitość języków, oraz narzeczy, używanych w Indyach, jest większa niż w całej Europie.

Każda z wielkich prowincyj w Indyach północnych i zachodnich ma narzecze własne, które tak się różni od innych, jak angielski od niemieckiego lub szwedzkiego. To samo się dzieje i w Dekanie. Dwie rodziny, a raczej dwie grupy językowe, panują pomiędzy Indem a Gangesem i pomiędzy Himalajami a Komorynem: drawidyjska, której gramatykę porównawczą napisał Caldwel jeszcze w r. 1856, i sanskrycka. Gdy Aryowie, wszedłszy do Indyj przez Pendżab, wypędzili z płaszczyzn krajowców, wówczas zwyciężeni albo schronili się do Dekanu, bądź przystawali do zwycięzców, albo spieszyli w góry, lub wreszcie cofali się ku zachodowi, gdzie do dziś dnia mieszkają w Beludżystanie. Otóż te szczepy krajowe mówiły językami drawidyjskiemi, które zajmują przestrzeń od gór Windyja i rzeki Narbudy do Komorynu. Do głównych należą *Tamil*, którego gramatykę napisał Rhenius (2 e wyd. 1846), język 10 milionów mieszkańców, *Telugu*, język 14 tu milionów, *Karnatik*, *karnara*—należy do 5-iu milionów i *Talawa*, *tulu*—służy dwu milionom.

Do grupy sanskryckiej należą języki północne, rozpowszechnione pomiędzy Himalajami a Hindukuszem, aż do Dekanu i od Indusu do Bramaputry. Przeszło 140 milionów używa tych języków, które Garcia Ayuso grupuje w 6 u poddziałach: 1) języki *wschodnie* Bengalu, Assamu i Oryssy; 2) języki *północne* Nepalu, Kaszmiru i Pendżabu; języki *zachodnie*, do których należy narzecze Sindhu, opracowane przez Wathena (1836) Multanu i t. d.; języki *środkowe: hindi*, *hindustani* i *urdu*; 5) grupa *połud.-zachodnia*, do której należy język *guzerati* z narzeczami, ujęty w gramatykę przez Gungadhura (r. 1840) i 6) grupa *południowa*, do której należy język *mahratta* z narzeczami, opracowany gramatycznie przez Stevensona (1843).

Ze wszystkich narzeczy sanskryckich najstarsze, bo z epoki przedchrześciańskiej, są: *pali*, w którym pozostała bogata literatura buddyjska, oraz *prakryt*, t. j. ję-

zyk ludu i niewiast, którego zabytki posiadamy w dramatach indyjskich. Z powstaniem państwa Magadha i z wystąpieniem Buddy, który wolał przemawiać do ludu w żywym języku ustnym, narzecze *Pali* zapanowało w Indyach północnych, zastąpiwszy sanskryt i w księgach świętych. Stało się to na 500 lat przed Chr. W epoce chrześciańskiej Pali był stopniowo usuwany przez *prakryt*, ustny język ludu, mający 4 narzecza, który stał się też językiem literackim w r. 500 po Chr.

Z dwu narzeczy prakrytu (*Maharasztri* i *Sauraseni*) rozwinął się na północy, i w prowincyach półn.-zachodnich, język nazwany wogóle *bhasza* lub *bhakha*, t. j. „język" zwykły, który przyjął z czasem nazwę specyalną *hindui*=język Hindusów albo *hindi*=indyjski. Do końca wieku XII naszej ery, t. j. dopóki istniał w Indostanie rząd radżów, czyli książąt miejscowych, mówiono językiem *bhasza*, gdyż sanskryt służył tylko dla ksiąg i uczonych. Skoro jednak Szyhab-uddin Gori, wziąwszy do niewoli Prithiraja, najwyższego zwierzchnika wszystkich radżów indyjskich, położył kres panowaniu Hindusów, a w r. 1206 na tronie zasiadł Kutbuddin Ibak, pierwszy władca muzułmański, wówczas, dzięki obcowaniu codziennemu starych mieszkańców stolicy z najeźdzcami, *bhasza* zaczął się zmieniać i przyswajać sobie wyrazy perskie, arabskie i tureckie. Otóż z czasem z tej mieszaniny powstało narzecze *urdu*=horda, t. j. język, będący taką zbieraniną, jak horda wojska. Już w r. 1325, Taglig-Szah, władca w Delhi, ułożył gramatykę tego języka do dziś dnia używaną i pisywał w nim różne utwory. Wszelako aż do w. XVIII był to przeważnie język targów i pieśni ludowych. Dopiero Muhammad Szach, wstąpiwszy na tron w Delhi r. 1719, zajął się gorliwie językiem *urdu*, który od tej pory, rozwijając się i kształcąc coraz bardziej, zdobył prawo obywatelstwa na dworze władców, oraz pośród klas wyższych zarówno muzułmańskich, jak indyjskich. Jednocześnie

podobne zjawisko filologiczne wydarzyło się na południu Indyj, pod dynastyami muzułmańskiemi, gdzie język *hindo*—muzułmański przyjął nazwę *dakhni* („południowy"). Te dwa narzecza przeniknęły do wszystkich krain indyjskich, zawojowanych przez Mahometan. Wszelako *hindi* pierwotny pozostał w użyciu śród ludności miejskiej na północy i półn.-zachodzie; a jakkolwiek *urdu* i *hindi* różnią się wielu wyrazami, to jednakże, ściśle biorąc, są językiem jednym, podległym składni jedynej, choć złożonej po części z żywiołów różnych. Obu tym językom Europejczycy nadali nazwę *hindustani*, która obejmuje *hindui* i *hindi*, *urdu* i *dakhni*. Jakkolwiek *urdu*, pisany charakterami perskiemi, przyjęty był przez całe Indye za panowania muzułmanów, to jednakże w dyplomacyi, trybunałach i urzędach publicznych używano tylko języka perskiego. Anglicy, zająwszy Indye, pozostawili zrazu ten stary porządek rzeczy; później wszakże, uważając za niewłaściwe używanie w Indyach języka całkiem obcego, zastąpili go w r. 1831, zgodnie z pożytkiem krajowców, językami używanemi w różnych prowincyach, wskutek czego *urdu* stał się językiem urzędowym prowincyj północnych i półn.-zachodnich. Język *hindustani*, uważany przez całą Azyę za najwykwintniejszy i najczystszy, ma już bardzo bogatą literaturę, której zarys krótki postaramy się przedstawić w pracy niniejszej.

W sanskryckiej grupie wschodniej, najwybitniejsze miejsce zajął język *bengalski*, wytworzony z narzecza prakrytu, zwanego *magadhi*. Język ten, mający już swoją literaturę, o której mówić będziemy, ma swe źródło w sanskrycie, ale posiada bardzo wiele wyrazów innych, prawdopodobnie używanych w Bengalu, zanim Aryowie owładnęli tym krajem. Wszelako z rozwojem literatury bengalskiej wyrazy te nikną stopniowo pod wpływem języka sanskryckiego. „Nowe ideje—mówi pisarz bengalski Dutt — przeszczepiane codziennie z zachodu, przenikają do ducha naszej li-

teratury. Szukając napróżno w starym słowniku naszym wyrazów odpowiednich do odtwarzania tych idei. musimy coraz częściej zwracać się z konieczności do sanskrytu i pożyczać wyrazów z tego języka.



Maya Devi, matka Buddy (rzeźba).

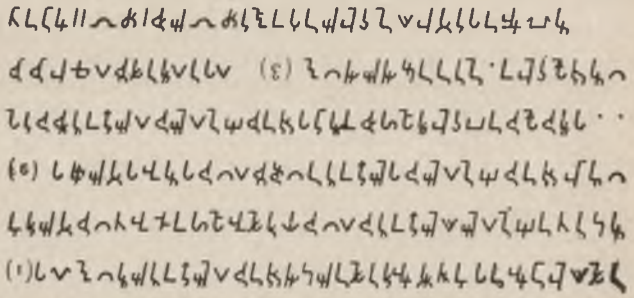
Źródłem tych wszystkich języków i narzeczy jest sanskryt, który, zarzucony przez naród przed 25 wiekami, żył przez ten czas długi życiem sztucznem jedynie, tak jak u nas łacina. Kapłan bramiński po wielu latach nauki mówi i pisze sanskrytem klasycznym z tą samą trudnością, jakiej doświadcza Europejczyk wobec łaciny, co nie przeszkadza, że studya nad tym językiem nie tylko w Indyach nie słabną, lecz owszem, kwitną w całej pełni. Poznajmyż

bliżej ten język prastary, któremu tyle zawdzięczamy, a przedewszystkiem jego pismo.

Rzecz dziwna — mówi Berger — cywilizacya indyjska, którą odnoszono do kolebki ludzkości, pozostawiła napisy o wiele młodsze nietylko od egipskich i chaldejskich, ale nawet od fenickich i greckich. Najdawniejsze, zwane napisami króla Asoki lub Pijadasi, odnoszą się do w. III-go przed Chr. Napisy te, bardzo podobne do siebie pod względem treści, odnaleziono w rozmaitych okolicach Indyj. Są to rzeźbione na kolumnach, skałach i t. p. rozporządzenia królewskie, mające głównie na celu szerzenie śród ludów sprawiedliwości i cnót buddyjskich. Język tych napisów jest wszędzie ten sam, ale różnią się one charakterem pisma, które widocznie miało dwa abecadła odrębne. Pierwszą seryę edyktów odkryto w początkach w. XIX na skałach *Shabhaz-Garhi* albo *Kapur di Giri*, t. j. w punkcie krańcowym północo zachodu Indyj, w dolinie Kabulu, graniczącej ze starożytną Baktryaną, która dziś stanowi granicę Afganistanu. Napisy te, przedstawiające wielkie podobieństwo do abecadła aramejskiego, nazwane zostały *indo-baktryjskiemi.* Serya ta była uzupełniona w kilkadziesiąt lat później edyktami z Mansera, skopiowanemi przez Senart'a. W Indyach wewnętrznych nie odszukano śladów abecadła indo-baktryjskiego. Inne kopie edyktów Asoki pisane są abecadłem różnem od poprzedniego, które dało początek nowożytnym alfabetom indyjskim. Najsłynniejsze napisy w tem drugiem abecadle, które uczeni nazywają indyjskiem albo *maurya* lub *magadha* od imienia dynastyi, do której należał król Asoka, znaleziono na słupach w Delhi i Allahabadzie, a także na skałach w Girnar w Guzaracie. James Prinsep wsławił się odczytaniem pierwszego z napisów Asoki, a za nim poszli różni uczeni, śród których Senart, dzięki swej pracy gruntownej p. t. *Les inscriptions de Piyadasi*, zajął stanowisko pierwszorzędne. Napisy te, przełożone i wyjaśnione najdokład-

niej przez Senarta, mają dla nas wartość podwójną: treść ich stwierdza, że król Asoka zapewnił buddyzmowi panowanie w Indyach, szata zaś zewnętrzna wskazuje, że w tym kraju istniały w owej epoce dwa rodzaje pisma jednocześnie, z których jedno było w użyciu na północo-zachodzie Indyj, na drodze z Azyi środkowej i z Persyi, drugie zaś w krajach środkowych Indostanu. Podajemy próbki obu systemów.

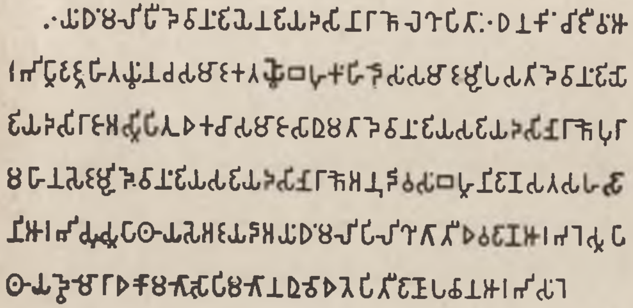
Kwestya pochodzenia i wieku pisma w Indyach, będąca przez czas długi przedmiotem sporów i wątpliwości, zawdzięcza wiele światła świeżym poszukiwaniom paleograficznym prof Bühlera. Wielki ten



Tekst indyjsko-baktryjski edyktu z Kapur di Giri.

uczony wykazał, że z dwu rodzajów pisma, znanych w Indyach starożytnych, jedno, zwane *Karoszty*, a używane w Gandarze, to jest w Afganistanie wschodnim i Pendżabie północnym od 4-go wieku przed Chrystusem do r. 200 po Chr., było zapożyczone z aramejskiego typu pisma semickiego, z w. 5-go przed Chr., a czytało się, jak i oryginał, od ręki prawej ku lewej. Drugie starożytne pismo indyjskie, zwane *Brahmi*, było, podług Bühlera, narodowem pismem indyjskiem, gdyż powstały z niego wszystkie późniejsze alfabety indyjskie, jakkolwiek dzisiaj wydają się być

wielce różne. Abecadłem *brahmi* pisało się od ręki lewej ku prawej; że jednak nie był to jego kierunek oryginalny, świadczą monety z w. IV-go przed Chr. z napisami od ręki prawej ku lewej. Dr Bühler wykazał, że pismo to było oparte na typie fenickim, który prawdopodobnie był wprowadzony do Indyj około 800 r. przed Chr. przez kupców, przybywających z Mezopotamii. Najwcześniejsze wzmianki o piśmie w literaturze indyjskiej odnoszą się do IV w. przed Chr., t. j. nie o wiele są starsze od napisów króla

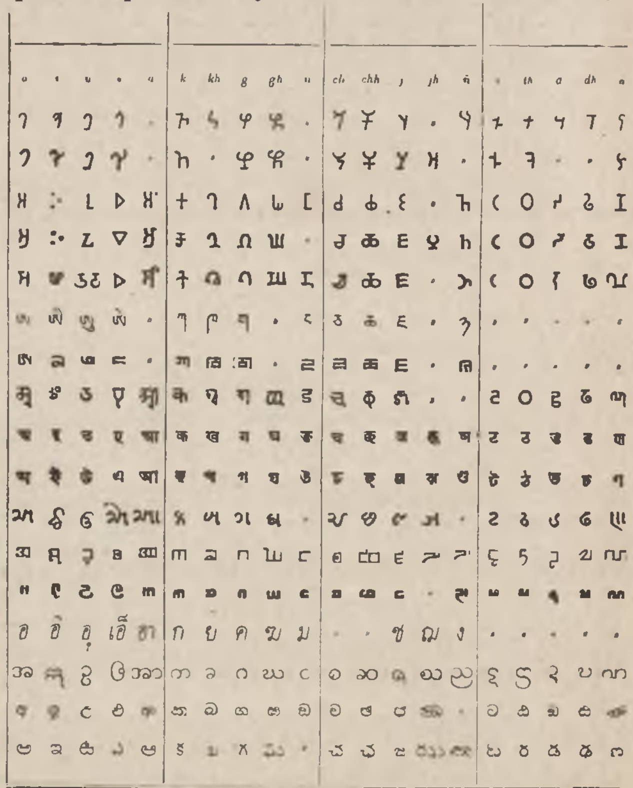


Tekst indyjski edyktu Girnara.

Asoki; ale milczenie to nie dowodzi niczego, jeśli zważymy, że i dziś w Indyach, pomimo rozpowszechnienia pisma, nauka krajowa oparta jest jeszcze na tradycyi ustnej. Mogło więc pismo być w użyciu oddawna, chociaż o niem nie wzmiankowano. To też Bühler na podstawie wywodów bardzo silnych przypuszcza, że całkowite abecadło Brahmi, składające się z głosek 46 (od semitów zapożyczono tylko 22), opracowane przez braminów uczonych na podstawach ściśle fonetycznych, musiało już istnieć na 500 lat przed Chrystusem.

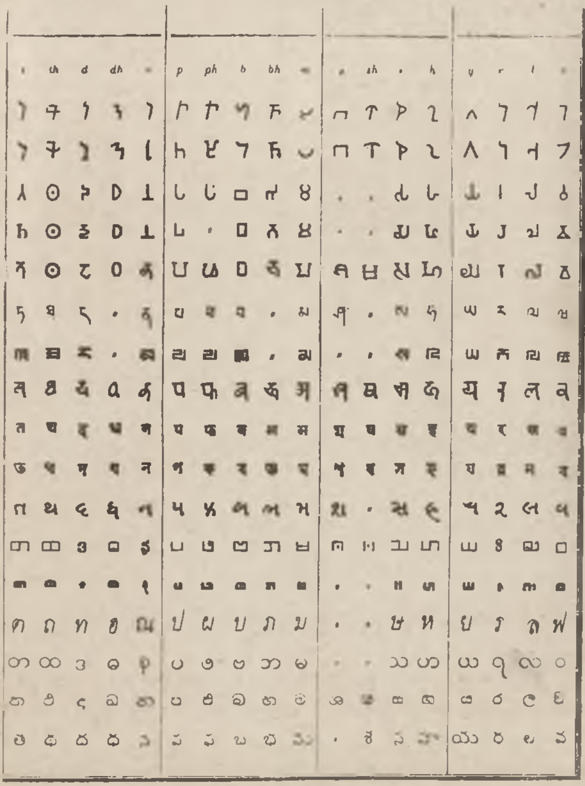
Abecadłe północno, t. j. indo-baktryjskie, znikło dość szybko, ustępując miejsca alfabetowi indyjskie-

mu, który, zastosowany zrazu do *prakrytu* i do *pali*, a później do *sanskrytu*, stał się pismem całej literatury indyjskiej pod nazwą *devanagari*, t. j.: „pismo miejskie bogów.” Hipoteza ta wszakże wydaje mi się wątpliwą, trudno bowiem przypuszczać, żeby Rig Veda, którą uczeni odnoszą co najmniej do r. 1500 przed Chr., mogła się w ciągu lat tysiąca przechowywać w podaniu ustnem. Z charakteru *devanagari*, który pozostał pismem wsystkich narzeczy indo-europej-



Abecadła indyjskie.

skich, a nawet przekroczył Himalaje i przyjął się w Tybecie, powstały z czasem inne abecadła, używane w części południowej Hindostanu i na wyspie Ceylon, t. j. głównie w okolicach, gdzie narzecze *pali* wprowadzone było przez buddyzm. Ztąd rozszerzyły się one na wyspie Jawie, w Kambodżyi, Birmanii i w królestwie Syamu, gdzie oprócz kursywy, istniało i abecadło hieratyczne, używane wyłącznie do ksiąg świętych i do napisów historycznych, jak przekonywają świeże odkrycia w Kambodżyi.



Abecadła indyjskie.

Alfabety indyjskie, których obraz pomieściliśmy na str. 44 i 45, są podane w porządku następującym: 1) indo-baktryjski, 2) monet baktryjskich, 3) indyjski, 4) świątyń buddyjskich, 5) dynastyj Gupta, 6) tybetański, 7) passepa, 8) kutila, 9) devanagari, 10) bengalski, 11) guzarati, 12) kiusa, 13) pali, 14) syamski, 15) birmański, 16) szyngalski, i 17) telegu.

Z pośród tych abecadeł jedno tylko, ustalone w sercu Indyj aryjskich, t. j. w Indostanie, przyjęli uczeni europejscy, t. j. pismo *Devanagari*, które tu oddzielnie przedstawiamy.

Spółgłoski wraz z samogłoską *a*

क ka	ख kha	ग ga	घ gha	ङ ṅa
च ca	छ cha	ज ja	झ jha	ञ ña
ट ṭa	ठ ṭha	ड ḍa	ढ ḍha	ण ṇa
त ta	थ tha	द da	ध dha	न na
प pa	फ pha	ब ba	भ bha	म ma

Półsamogłoski	य ya	र ra	ल la	व va	
Dźwięki syczące	श śa	ष sha	स sa	i przydech	ह ha

Visarga, t. j. przydech *h*, oznacza się przez dwukropek : po prawej stronie głoski.

Anusvara m, t. j. dźwięk nosowy, oznacza się przez punkt . nad głoską. Zamienia on, podług Boppa *m* na *ń*, gdy *m* stoi na końcu wyrazu przed głoską syczącą, która rozpoczyna wyraz następny, np. *tań sûnûm*=tego syna, zamiast *tam sûnûm*.

Anunasika jest tylko przekształceniem eufonicznem głoski *n* w *ṅ̆*, t. j.: w dźwięk nosowy przed głoską syczącą.

Jeżeli sama spółgłoska ma być oznaczona bez samogłoski, to należy pod znakiem spółgłoski z samogłoską *a* umieścić pochyło rodzaj przecinka wydłużonego, zwany *Virama*, czyli pauza.

Jeżeli inne samogłoski niż ă łączą się z resztą znaków, to przedstawiamy je tak:

ा â		का kâ, धा dhâ, हा hâ
ि i	„	चि ci, जि ji, ति ti
ी î	„	नी nî, जी jî, भी bhî
ु u	„	कु ku, रु ru, शु albo शु śu
ू û	„	रू rû, हू hû, शू albo शू śû
ृ ṛi	„	कृ kṛi, धृ dhṛi, हृ hṛi
ॄ ṛî	„	कॄ kṛî, तॄ tṛî, हॄ hṛî
े e	„	के ke, ते te, मे me
ै ai	„	कै kai, तै tai, षै shai
ो o	„	को ko, भो bho, वो vo
ौ au	„	तौ tau, नौ nau, यौ yau
ॢ ḷi	„	कॢ kḷi, मॢ mḷi

Jeżeli samogłoski stoją na początku i nie są połączone ze spółgłoskami, to je tak przedstawiamy:

अ a. आ â. इ i. ई î. उ u. ऊ û. ऋ ṛi. ॠ ṛî. ऌ ḷi. ए e.
ऐ ai. ओ o. औ au.

Zasadą pisma Devanagari, jak również i innych systemów pisma indyjskiego, jest *zgłoskowość* i *spółgłoskowość*, t. j. że jednostką pisma jest zgłoska (*aksa-*

ra), a nie dźwięk pojedynczy. Częścią zaś istotną zgłoski jest spółgłoska, która poprzedza samogłoskę. Ta ostatnia tkwi już w spółgłosce, i, o ile napisana być musi, to tylko, jak widzieliśmy, za pomocą, znaku podrzędnego, który się dodaje do spółgłoski.

Zgłoska, złożona z kilku spółgłosek i samogłoski, musi mieć jedną *ligaturę*, t. j. związanie za pomocą linijki poziomej nad głoskami. Jeżeli jest w wyrazie kilka zgłosek nierozdzielonych samogłoską, to piszą się one albo jedna obok drugiej, albo jedna pod drugą. Wszelako w wielu wypadkach niezależne znaki spółgłoskowe w połączeniu z innemi ulegają pewnemu przekształceniu. Jak wyglądają w piśmie połączenia czterech i pięciu znaków spółgłoskowych, przedstawiamy poniżej.

क्क *kk*, क्त *kt*, क्र *kr*, क्ल *kl*, क्व *kv*, क्ष *ksh*, ख्य *khy*, ग्न *gn*, ग्र *gr*, ग्ल *gl*, घ्र *ghr*, ङ्क *ṅk*, ङ्ग *ṅg*, च्च *chch*, च्छ *chchh*, च्य *chy*, ज्ज *jj*, ज्ञ *jñ*, ज्व *jv*, ञ्च *ñch*, ञ्छ *ñchh*, ञ्ज *ñj*, ट्ट *ṭṭ*, ट्य *ṭy*, ड्ग *ḍg*, ड्य *ḍy*, ण्ट *ṇṭ*, ण्ठ *ṇṭh*, ण्ड *ṇḍ*, ण्ण *ṇṇ*, ण्य *ṇy*, त्त *tt*, त्थ *tth*, त्न *tn*, त्म *tm*, त्य *ty*, त्र *tr*, त्व *tv*, त्स *ts*, थ्य *thy*, द्ग *dg*, द्ध *ddh*, द्भ *dbh*, द्म *dm*, द्य *dy*, द्र *dr*, द्व *dv*, ध्य *dhy*, ध्व *dhv*, न्त *nt*, न्द *nd*, न्न *nn*, न्य *ny*, प्त *pt*, प्य *py*, प्र *pr*, प्ल *pl*, ब्ज *bj*, ब्द *bd*, ब्य *by*, ब्र *br*, भ्य *bhy*, भ्र *bhr*, म्भ *mbh*, म्म *mm*, म्य *my*, म्ल *ml*, य्य *yy*, र्क *rk*, र्म *rm*, ल्प *lp*, ल्ल *ll*, व्य *vy*, व्र *vr*, श्च *śch*, श्य *śy*, श्र *śr*, श्ल *śl*, श्व *śv*, ष्ट *shṭ*, ष्ठ *shṭh*, ष्ण *shṇ*, ष्य *shy*, स्क *sk*, स्ख *skh*, स्त *st*, स्थ *sth*, स्न *sn*, स्म *sm*, स्य *sy*, स्र *sr*, स्व *sv*, स्स *ss*, ह्म *hm*, ह्य *hy*, ह्ल *hl*, क्त्य *kty*, क्त्र *ktr*, क्त्व *ktv*, क्ष्ण *kshṇ*, क्ष्म *kshm*, क्ष्य *kshy*, ग्न्य *gny*, ग्भ्य *gbhy*, ग्र्य *gry*, ङ्क्त *ṅkt*, ङ्क्य *ṅky*, च्छ्य *chchhy*, च्छ्र *chchhr*, ण्ड्य *ṇḍy*, त्स्न *tsn*, त्म्य *tmy*, त्र्य *try*, त्स्य *tsy*, त्त्र *ttr*, त्त्व *ttv*, द्ध्य *ddhy*, द्भ्य *dbhy*, द्र्य *dry*, न्त्य *nty*, म्ब्य *mby*, र्द्र *rdr*, र्य्य *ryy*, र्व्व *rvv*, ष्ट्र *shṭr*, स्थ्न *sthn*, स्त्य *sty*, स्त्र *str*, र्त्स्य *rtsy*.

Znakiem rozziewu *(hiatus)* jest ऽ, zwany *avagraha*, t. j. rozdzielacz. Wskazuje on, że krótkie *a* wyrzucone zostało przed *e* lub *o*. Do określenia znaków przestankowych służą: । i ॥.—A oto znaki dla liczb:

१	२	३	४	५	६	७	८	९	०
1	2	3	4	5	6	7	8	9	0

१८९१ 1891.

Wskutek nietrwałości materyału, używanego do pisania, a mianowicie kory brzozowej i liści palmowych, rękopisy sanskryckie z przed XIV w. po Chr. są rzadkie. Najstarsze ze znanych rękopisy sanskryckie na korze *(bhurdża pattra)*, pochodzą z V-go w. po Chr., a rękopisy w języku *pali*, w abecadle *karoszty*, są jeszcze starsze. Najdawniejszy rękopis sanskrycki na liściu palmowym, przechowywany w Japonii, pochodzi z w. VI po Chr. Papier był wprowadzony do Indyi przez Mahometan w w. VIII po Chr. i od tego czasu wszedł w użycie powszechne. Najstarszy, znany dotychczas, sanskrycki rękopis na papierze, pochodzący z Guzaratu, należy do początków w. XIV po Chr. Skóry, czyli pergaminu, nigdy nie używano w Indyach do pisma, ze względu na obrzędową nieczystość materyałów zwierzęcych. Wszystkie starożytne rękopisy sanskryckie na korze, liściach i papierze były pisane atramentem *(maszy)* i piórem trzcinowem, zwanem *kalama* (z gr.) Tylko w Indyach południowych wyżłabiano *rylcem* głoski na liściach i następnie czerniono je sadzą węgla drzewnego. Rękopisy sanskryckie, obwiązywane sznurkiem, a często i oprawiane bardzo ozdobnie, przechowywano w bibliotekach świątyń, klasztorów, szkół, na dworach książąt, a także i w domach prywatnych. Słynną bibliotekę miał król *Bhodża* w w. XI. I dziś jeszcze bardzo liczne i bogate zbiory rękopisów posiadają bramini w całych Indyach.

IV.

Przejdźmy teraz do wymawiania głosek. Samogłoski *a. i, u.* krótkie i długie wymawiają się jak w języku polskim. Do trzech powyższych samogłosek dodaje sanskryt jeszcze dwie: *r* i *l*, które podług Boppa, wbrew gramatykarzom indyjskim, powstały przez skrócenie zgłosek, *ar*, *ra* i *al*. Samogłoska *r* ma dźwięk naszego *r* bez *e* i przy formowaniu zgłosek posiada znaczenie samogłoskowe. Samogłoska *l* wymawia się jak w angielskiem *able*. Indyanie dzisiejsi wymawiają *r* i *l* jak *ri*, *li*, wszelako to *i* zaledwie słyszeć się daje. Zmiany samogłosek najczęstsze i najprawidłowsze, zwłaszcza przy formowaniu tematów i wyrazów, dokonywają się przez *guna* i *vrddhi*. Guna — samogłoska, różni się od odpowiedniej prostej przed dodany przed nią dźwięk *a*, który łączy się z innemi według zasad zwykłych. Odpowiadającą tedy guną do *i* jest (*a*+*i*)=*e*, które z tego powodu uważa się za dwugłoskę. Samogłoska *vrddhi* powstaje przez dalsze wzmocnienie samogłoski *guna* za pomocą *a*. Jakoż dwugłoska *ai*, po wstała z *a* + *e*, jest samogłoską *vrddhi*. Przy przekształceniach tego rodzaju, *a*, będące samo swoją *guną*, pozostaje bez zmiany. Oto jak się przedstawia ten proces na innych samogłoskach.

Samogłoski proste: *a*, *ā*, *i* *ī*, *u*, *ū*, *r* *l*

Guna *a*, *ā* *e* *o* *ar* *al*

Vrddhi *ā* *ai* *au* *ār*

np.: pierwiastek bh*a*j=wydzielić, bh*â*ga=część; c*i*t=myśleć, cetati=on myśli, c*ai* tanya=świadomość; b*u*dh=budzić, bodhati = on budzi, b*au*dda = buddysta; k*r*i = robić, k*ar*tri=działacz. k*ār*ya=interes, k*l*ip=być zdolnym, k*al* pate=on jest zdolny.

Spółgłoski właściwe w języku sanskryckim szeregują się podług organów, za pomocą których są wymawiane i dzielą się na pięć klas, z których każda ma dźwięki przydechowe i nosowe. Przydech dodany do spółgłoski wymawia się oddzielnie np.. *atha*= *at-ha;* podniebienne *c* wymawia się jak *cz*, a z przydechem *czh*; j=dż: ç z ogonkiem i s z kropką u dołu=*sz*, chociaż uczeni europejscy wymawiają *ç* jak *s* i jak *sz; s* bez kropki=s; *y* i *v* wymawiają się jak: *j* i *w*. Jeżeli jednak głoskę *v* poprzedza spółgłoska, to wówczas wymawia się jak *w* angielskie. Visarga *h* wymawia się jak nasze *h* z powtórzeniem samogłoski poprzedzającej, np.: *devah*=*devaha*. *H*

przed samogłoskami wymawia się jak nasze *h*, przed spółgłoskami zaś i na końcu zgłoski jak *ch* np.: *brahmahan* = *brachmahan*. Na końcu wyrazu stojącego samodzielnie lub też kończącego zdanie stać mogą tylko dźwięki następujące: a) samogłoski i dwugłoski, spółgłoski bez przydechu; dźwięki nosowe, zwłaszcza *m* i *n*, oraz Visarga *h*. Jeżeli wyraz, zakończony na *d*, *g* lub *b* z przydechem, ma stanąć samodzielnie lub zakończyć zdanie, w takim razie końcowe *h* przechodzi na początek, np.: *budh* zmienia się na *bhut*, *dagh* przechodzi w *dhak*. Żadna ze spółgłosek podniebiennych nie może kończyć wyrazu, lecz musi przejść w inną spółgłoskę. np.: *c* przechodzi w *k*, *j* w *t* i t. p. W zasadzie, na końcu wyrazu może być tylko jedna spółgłoska, za wyjątkiem połączeń rzadkich: *rk*, *rt*, *rp*. W zdaniu, końcówki i początki wyrazów, oddziaływając na siebie, ulegają zmianom bardzo częstym. I tak: dwa *a* krótkie lub długie zlewają się w *â* długie; dwa *i* w *î*; dwa *u* w *û*, np.: *adya api* przechodzi w adyâ pi = dziś także; *yadi icchasi*=jadîcchasi=jeżeli sobie życzysz; *sadhu uktam* sadhûktam=dobrze powiedziane.

Gdy samogłoska *a* krótka lub długa, kończąc wyraz, spotyka się z samogłoską inną, zaczynającą wyraz następny, przechodzi w kolejną samogłoskę stopnia wyższego, t. j.: *a*+*i*=*e*, *a*+*u*=*o*, *a*+*ri*=*ar*, *a*+*e* lub + *ai*=*ai*, *a*+o lub + *au* = *au*, np.. *ca iti* przechodzi w ceti = i tak; *tena uktam*=tenoktam=powiedział; *adhunâ rishir yajate*=adhunarshir yayate=teraz kapłan czyni ofiarę: *kva eti* = kvaiti=dokąd on idzie; *atra oshadhî tishthati*=atraushadhî tistháti=tu się znajduje roślina. Samogłoski *i*, *u*, *ri* przed innemi samogłoskami przechodzą w półsamogłoski np.: *yadi evam*=yadyevam=jeśli tak jest; *su alamkrita*=svalamkrita=już ozdobiony. Samogłoski końcowe *e* i *o* przed innemi samogłoskami (z wyjątkiem *a*) przechodzą w *a*, np: *vane iha*=vanaiha=tu w lesie; *prabho ehi*=prabha ehi = o panie, pójdź! Samogłoski *e* i *o*, schodząc się z wyrazem, mającym *a* na początku, nie zmieniają się, ale powodują odpadnięcie owege *a*, np.: *te atra*=te'tra=te tu, *so api*=*so'pi*=on także. Dwugłoski: *ai* i *au* przed samogłoską początkową przechodzą w *â* i w *âv*, np. *bhâryâyai akathayat*=bhâryâyâ akathayat=opowiedział bogini: *putrau agacchatah*=putrâv agacchatah=obaj synowie przychodzą. Tylko końcówki *î*, *û* i *e* w liczbie podwójnej imion i czasowników pozostają bez zmiany.

Spółgłoski podlegają także asymilacyi, np., *tat na* upodobnia się w tan na=to nie; *tat hi*=tad dhi=to mianowicie; *pitus griham*=pitur grinam=dom ojca i t. p. Sanskryt ma 3 rodzaje: męzki, żeński i nijaki; 3 liczby: pojedynczą, podwójną i mnogą, oraz 8 przypadków: miano,

wnik, wołacz, biernik, narzędnik, celownik, odbieracz, dopełniacz i miejscownik. Odmiany są dwie: samogłoskowa, gdy temat kończy się na samogłoskę i spółgłoskowa.—Tematy na *a* są tylko r. m. i żeńskiego Oto wzór odmiany rzeczownika *deva*=Bóg w porządku przypadku powyżej wymienionych: *devas, deva, devan, devena. devâya, devât, devasya, deve.* Liczba podwójna: 1-e trzy przypcdki *devau*, następne trzy *devabhyâm* i ostatnie dwa *devayos.* Liczba mnoga: *devâs, devâs, devàn, devais, devebhyas, devebhyas, devânâm, deveshu.* Rzeczowniki nijakie różnią się w odmianie w 3 przypadkach. Temat nijaki *dana*=dar, ma w mian. i bier. *dânam*, w woł. *dana*, w liczbie podwójnej tych 3 przypadków *dâne*, a w mnogiej *dânâmi.* Takiej samej odmianie podlegają przymiotniki na *a* w r. męz. i nij., np.: *papa*=zły, mian. w r. m. *pâpas*, w r. n. *pâpam.* Rodzaj ż. kończy się na *â* albo rzadziej na *i.* Biernik przymiotników rodz. nij. używa się przysłówkowo, np. *çigra*=szybki, przysł: *śighram.*

Do deklinacyi 2-ej należą imiona wszystkich trzech rodzajów z końcówką *i* oraz *u.* Dla przykładu podajemy wzory odmian rzeczowników: *agni*=ogień (r. m.), *gáti*=chód (r. ż.), *vári*=woda (r. n.), oraz na *u*: çatru = wróg (r. m.), *dhenú*=krowa (r. ż.) i *màdhu*=miód (r. n.)

Liczba pojedyncza.

M. agnis, gátis, vari, çatrus, dhenus, madhu
B. agnim, gátim, vari, çatrum, dhenúm, mádhu
N. agnína, gátya, várina, çátruna, dhenvá, mádhuna
C. agnáye, gátaye, várine, çátrave, dhenáve, mádhune
Odb. i D. agnés, gates, várinas, çatros, dhenos, mádhunas
M. agnaú, gátau, várini, çátrau, dhenaú, madhuni
W. agne, gáte vári, çátro, dhéno, mádhu

Liczba podwójna.

M. B. W. agni, gàti, várini, çátru, dhenú, mádhuui
N. C. Odb. agnibhyam, gútibhyam, váribhyam, çátrubhyam, dhenúbhyam, mádhubhyam
D. Miej. agnyós, gátyos, várinos, çátrvos, dhenvós, mádhunos

Liczba mnoga.

M. W. agnáyas, gátayas, varini, çátravas, dhenávas, mádhuni

B. agnín, gátis, várini, çátrun, dhenus, madhuni
N. *agnibhis*, gátibhis, váribhis, çátrubhis, dhenubhis, mádhubhis



Świątynia starożytna w Kencz.

C. Odb. agnibhyas, gátibhyas, váribhyas, çátrubbyas, dhenúbhyas, mádhubbyas
D. agninam, gatinam, varinam, çátrunam, dhenunam, mádhunam

Miej. agnisu, gátisu, várisu, çátrnsu, dhenusu, mádhusu

Przymiotniki z tematem źródłosłownym na *i* są rzadkie, na *u* liczniejsze—odmieniają się jak rzeczowniki tej kategoryi. Do odmiany III należą tematy jednozgłoskowe lub wielozgłoskowe z końcówką na długie *a*, *i*, *u* i tylko rodzaju żeńskiego. Oto wzory rzeczowników: *bharya*=bogini, *nadi*=rzeka, *vadhu*=kobieta, *ja*=potomność i *bhu*=ziemia.

Liczba pojedyncza.

M.	bharya, nadt, vadhus, jas, bhus
W.	bharye, nadi, vadhu, jas, bhus
B.	bharyam, nadim, vadhum, jam, bhuvam
N.	bharyaya, nadya, vadhva, ja, bhuvá
C.	bharyayai, nadyai, vadhavai, jé, bhuve, bhuvai
Odb. i D.	bharyayas, nadyas, vadhvas, jas, bhuvas
M.	bharyayam, nadyam, vadhvam, ji, bhuvi

Liczba podwójna.

M. W. B.	bharye, nadyau, vadhvau, jaû, bhuvau
N. C. Od.	bharyabhyam, nadibhyam, vadhubhyam, jabhyam, bhubhyam
D. Miej.	bharyayos, nadyos, vadhvos, jós, bhuvos

Liczba mnoga.

M. W.	bharyas, nadyas, vadhvas, jas, bhuvas
B.	bharyas, nadis, vadhus, jas, bhuvas
N.	bharyabhis, nadibhis, vadhubhis, jabhis, bhubhis
C. Od.	bharyabhyas. nadibhyas, vadhubhyas, jabhyas, bhubhyas
D.	bharyanam, nadinam, vadhunam, janam, bhuvam
M.	bharyasu, nadishu, vadhushu, jasu, bhushu.

Rzeczowniki, których tematy kończą się na dwugłoski, na samogłoskę *r* i na spółgłoski, jak: *nau*=okręt, *go* = byk. *svasri* = siostra i *pad* — stopa i t. p., odmieniają się w sposób następujący:

Liczba pojedyncza.

M.	naus, gaus, svasa, pád
W.	naus, gaus, svasar, pad
B.	navam, gam, svasaram, padam

N.	nava, gava, svasra, pada
C.	nave, gave, svasre, pade
Od. D.	navas, gos, svasur, padas
M.	navi, gavi, svasari, padi

Liczba podwójna.

M. W. B.	navau, gavau, svasarau, padau
N. C. Od.	naubhyam, gobhyam, svasribhyam, padbhyam
D. Miej.	navos, gavos, svasros, padós

Liczba mnoga.

M. K.	navas,	gavas,	svasaras,	pádas
B.	navas,	gas,	svasris,	padás
N.	naubhis,	gabhis,	svasribhis,	padbhis
B. Od.	naubhyas,	gobhyas,	svasribhyas,	padbhyas
D.	navam,	gavam,	svarinam,	padam
M.	naushu,	goshu,	svarishu,	patsú.

Nie pisząc gramatyki, lecz tylko pragnąc dać czytelnikom pojęcie najogólniejsze o sanskrycie, poprzestajemy na tych wzorach, nadmieniając, że istnieją jeszcze pewne różnice w odmianach rzeczowników i Przymiotników, których tematy kończą się na: *as*, *is*, *us*. *an*, *in nat*, *at*, *mant* i *vant* (w przym. dzierż.) *vans* (w l. m. cz. ter.) i *yas* (w przym. st. wyż.). Bądź co bądź, ze wzorów przytoczouych łatwo się przekonać, że końcówki prawdłowe w odmianach rzeczowników i przymiotuików r. m. i ż. są następujące:

Liczba pojed. M.—*s;* B—*am;* N—*a*. C—*e;* Od. i D.—*as;* Miej:—*i*. Liczba podwójna. M i B.—*au;* N. C, Od.—*bhyam;* D. Miej.:—*i*. L. M-*a*: M, B.—*as;* N.—*bhis;* C. Odb.: *bhyas;* D.—*am*, Miej.:—*su*. Końcówki rzeczowników nijakich różnią się w M. W. i B. wszystkich 3-ch liczb. Stopień wyższy i najwyższy przymiotników formuje się najczęściej za pomocą przyrostków *tara* i *tama*, np.: *punya*=czysty. *punyatara* = czystszy, *punyatama*=najczystszy, *mahat*=wielki, *mahattara*, *mahattama*. Rzadziej stopniują się przymiotniki przez dodanie do tematu przyrostków *iyas* i *istha*, np.: *jù*= szybki, *javiyas*=szybszy, *javistha*=najszybszy.

Liczebniki główne są następujące:

1	*éka*	10	daça	19	navadaça	90	navati
2	*dwá*	11	ekadaça	20	vinçati	100	çata
3	*tri*	12	dvadaça	21	ekavinçati	101	ekaçata
4	*catur*	13	trayodaça	30	trinçat	200	dviçata

5 *pânca*	14 caturdaça	40 catvarinçat	1,000 sahásra
6 *sas*	15 pancadaça	50 pancaçat	10,000 ayúta
7 *saptaj*	16 shodaça	60 sasti	100,000 laksa
8 *asha*	17 saptadaça	70 saptati	1,000,000 prayúta
9 *náva*	18 ashtadaça	80 açiti	10,000,000 koti

A oto liczebniki porządkowe: 1-szy *prathama*, 2-gi *dvitiya*, 3-ci *tritiya*, 4-y *caturtha*, 5-y *pancama*, 6-y *shashatha*, 7-y *saptama*, 8-y *ashtama*, 9-y *navama*, 10-y *daçama* i t. d. Liczebniki przysłówkowe: *sakrit*=raz, *dvis*=2 razy, *tris*, *catus*, *pancakritvas* i t d., *ekadha*=pojedynczy, *dvidha*=podwójny, *tridha*, *caturdha* i t. d, *ekasas*=pojedynczo, *dvisas*=podwa, *trisas* i t. d.

Zaimki osobiste mają odmianę bardzo nieprawidłową:

	(ja)	(ty)	(on)	ona	(ono)
L. P.: M.	*aham*	*tvam*	*sas*	*sa*	*tát*
B.	*mam*	*tvam*	*tam*	*tám*	*tát*
N.	*maya*	*twaya*	*tena*	*táya*	*téna*
C.	*mahyam*	*tubhyam*	*tasmai*	*tasyai*	*tasmai*
Od.	*mat*	*tvat*	*tasmat*	*tasyas*	*tasmat*
D.	*mama*	*tava*	*tasya*	*tasyas*	*tasya*
Miej:	*mayi*	*tvayi*	*tasmin*	*tasyam*	*tasmin*
L. Pod. M.	*avam*	*yuvam*	*tau*	*té*	*té*
B.	*avam*	*yuvam*	*tau*	*té*	*té*
N.	*avabhyam*	*yuvabhyam*	*t á b h y a m*		
C.	*avabhyam*	*yuvabhyam*	*t á b h y a m*		
Od.	*avabhyam*	*yuvabhyam*	*t á b h y a m*		
D.	*avayos*	*yuvayos*	*t á y o s*		
Miej.	*avayos*	*yuvayos*	*t a y o s*		
L. M a M.	*vayam*	*yuyam*	*té*	*tás*	*tani*
B.	*asman*	*yushman* v. *vas*,	*tán*	*tás*	*táni*
N.	*asmabhis*	*yushmabhis*	*tais*	*tabhis*	*tais*
C.	*asmabhyam*	*yushmabhyam*	*t e b h y a s*		
			t e b h y a s		
Od.	*asmat*	*yushmat*	d-to	d-to	d-to
D.	*asmakam* v. nas	*yushmakam*	*tesam*	*tasam*	*tesam*,
Miej.	*asmasu*	*yushmasu*	*tesu*,	*tásu*,	*tesu*

Jeszcze bardziej nieprawidłowa jest odmiana zaimków *ayam*=ten i *asau*=ów: Zaimek względny brzmi: *yas*, *yâ*, *yat*=który—a—e: pytający: *kos*, *ka*, *kim*=który?—a—e i pochodne: *kascit*=ktoś, *kimapi*=coś. Przyrostek *ka*, dodany do dopełniacza zaimków osobistych *mâma*, *táva*, tworzy, przedłużając samogłoskę 1-ą—zaimki *mamaka*=mój, *tavaka*=twój, a tą samą drogą powstały *asmáka*=nasz,

yusmaka=wasz. Tak samo za pomocą przyrostka *iya*, z odbieracza zaimków os. 1-ej, 2-ej i 3-ej obu liczb powstają zaimki dzierżawcze *madiya*=mój, *twadiya* =twój, *asmadiya*=nasz, *yusmadiya*=wasz i *tadiya* = jemu, temu, wreszcie *svayam sva*=sam i *svadiya*=swój Za pomocą końcówki *vant* tworzą się z pierwiastków zaimkowych formy *tâvant*, *yâvant*, odpowiadające łacińskim *tantus*, *quantus*. Z pierwiastków *ka-ta-ya* powstają za pomocą przyrostka *ti: Kâti*=ile?, *tâki*=tylo, *yâti*=jak wiele. Prawie wszystkie zaimki łączą się w sanskrycie z przymiotnikami *drs*, *drça*, *drksa*, które pochodzą od pierwiastka *drç*= widzieć, znaczą: „wyglądający," „podobny." Ztąd powstały zaimki *tadrça* albo *tadrksa*=temu podobny, taki, *kidrça*, *kidrksa*=jaki, *yadrça*, *yadrksa*=który, *madrça*, *madrksa* = mnie podobny i t. d. Przysłówki zaimkowe powstają przez dołączenie przyrostka *tra* do właściwego tematu, np. *âtra*=tu, *tâtra*=tam, *amutra*=tam, *kutra*=gdzie. W ten sam sposób powstają przysłówki czasu, za pomocą przyrostka *da* np.. *kada*=kiedy, *tada*=wtedy, *yada*=wówczas, *ekada*=pewnego razu, *sada*=zawsze. Wreszcie takąż drogą powstają przysłówki sposobu za pomocą przyrostków *tam* i *ta*, np. *katâm*=jak, *ittam*=tak, *anyâta*=inaczej, *tâta* =tak, *yâta*=jak, *sarvâta*=w ten sposób. Niektóre imiona także się używają zaimkowo, np.: *atman*=dusza staje się zaimkiem zwrotnym w zdaniu: *atmanam navah pariksheta* człowiek doświadcza sam siebie.

Odmiana czasownika powstaje przez dodanie końcówki osobowej do jego tematu lub pierwiastka, np. pier.: *yaj*=ofiarować, temat cz. ter. *yaja*, końcówka os. 3-ciej l. p. tr. ozn, *ti*—powstaje *yajati*=on ofiarował. Sanskryt ma dwie formy dla strony czynnej czasownika: przechodnią, działającą na zewnątrz podmiotu *(Parasmadi — padam*= forma cudza), oraz nieprzechodnią, zwrotną, t. j. działającą w interesie podmiotu *(Atmane padam*=forma własna), np. *da*=dać znaczy w „formie własnej" z przyimkiem *a*— brać, t. j.: dać sobie, *darçayami*=dać widzieć, pokazać. z końcówką *âtman*=pokazać się i t. d. Obie te formy *(Activum i Medium)* odróżniają się końcówkami osobowemi, ale niektóre czasowniki odmieniają się w obu formach. Liczb jest trzy, a więc i podwójna, np.: *pacavas*=oboje gotujemy. Czasy i tryby rozpadają się na 4 grupy odrębne: 1) czas teraźniejszy, którego temat służy do tworzenia form najczęstszych trybu oznajmującego, czasu przeszłego niedok., trybu życzącego i rozkazującego. 2) Czas przyszły. 3) Czas przeszły dok. i 4) Aoristus, — Tworzenie źródłosłowu czasu ter. jest miarodajne przy podziale czasowników na klasy, a mianowicie: A) cechą pierwszej odmiany głównej, jest niezmienna we wszystkich

formach końcówka *a* czasu ter. Tu należą: 1) Klasa *a*, które dodaje się do pierwiastka, przy czem samogłoska tegoż przechodzi w stopień wyższy, np.: bh*u*=być—3-a os. l. p. tr. ozn.: bh*a*vati. 2) klasa *á* z akcentem, które łącząc się z pierwiastkiem, nie zmienia jego samogłoski, np: *tud*=bić—*tudati* 3) Klasa *ya*, które dodaje się do pierwiastka, np. *div*=grać—*divyati*. 4) klasa *aya*, które łącząc się z pierwiastkiem zmienia jego samogłoską na wyższą np.: *cur*=kraść—*corayati*. B) cechą 2 ej odmiany głównej jest to, że temat pozostaje bez zmiany, przyjmując formę silniejszą lub słabszą. Tu należą: 5) klasa pierwiastkowa, w której temat cz. ter. i pierwiastek wzajemnie się pokrywają, np. *ad*=jeść—atti. 6) klasa reduplikacyjna, w której głoska pierwiastku początkowa podwaja się, np.: *hu*=ofiarować—*juhoti, juhumas*. 7) klasa nosowa, gdy dźwięk nosowy (w formach silnych *na*) wsuwa się przed spółgłoską końcową, np.. *rudh* = hamować— *runaddhi, rundhmas*. 8) klasa *nu*, które dodaje się do pierwiastka (w formach silnych *no)*, np.: *su*=gnieść—*sunoti, sunumas*. 9) klasa *u*, które dodaje się do pierwiastka (w for sil. *o*) np.: *tan*=wyciągać — *tanoti, tanumas*. 10) klasa *nî*, które dodaje się do pierwiastka, np.: *krî*=kupić—*krînati, krînimas*. C) Są wreszcie odmiany pochodne, do których należą: passivum, causativum, intensivum i desiderativum.

Oto końcówki 1-ej odmiany głównej w stronie czynnej i średniej

Indic. { *mi, si, ti; vas, thas, tas; mas, tha, anti*
kl. *a* { *e. se, te; vahe, athe; ate; mahe, dhve, ante.*
Imperf. { *am, s, te; va, tam, tàm; ma, ta, an.*
kl. *a* { *i, thas, ta; vahi, atham, atam; mahi, dhvam, anta.*
Opt. { *eyam, es, et; eva, etam, etam; ema, eta, eyus.*
kl. *ya* { *eya, ethas, eta; evahi, eyatham, eyatam; emahi, edhvam. evan.*
Imper. { *ani, dhi, tu; âvâ, tam, tâm; âma, ta, antu*
kl. *aya* { *e, sva, tam; avahai, atham, atam; àmahai, dhvam, antâm.*

Czas przyszły tworzy się za pomocą dodania bezpośrednio lub przy pośrednictwie samogłoski łączącej *i* końcówki *sya* do pierwiastka, którego samogłoska przechodzi w stopień wyższy, końcówki zaś cz. przysz. są takie same, jak w czasie ter., np.: *da* = dać; temat cz. przysz: *dasya*, a z końcówką *mi* - *dasyami*=dam; *kri*=robić — *karishyati* = będzie robił; *sak*=módz — *sakshyati; vas* =mieszkać—*vatshyati*; *prach*=pytać—*prakshyati* i t. d. Z tematu czasu przyszłego tworzy się tryb warunkowy przez dodanie na początku *augmentu* i końcówki czasu przeszłego, np.: *da*=dać, temat *dasya*, tryb war.: *adasyat* — dałby;

bhu=być — *bhavishya* — *abhavishyat*=byłby. Czas przyszły głosowy, tworzy się z *nomen agentis* zakończonego na tri i ze słowa posiłkowego *as*=być, np.: *da*=dać, *datri*=dawca. Mian. l. p. data+asmi=*datasmi*=będę dawał; *budh*=wiedzieć, *bodhitri*, *bodhita* — *bodhitasmi* i t. d. Czas przeszły dokonany tworzy się albo przez reduplikacyę, np.: *ni*=prowadzić, *ninetha*=zaprowadziłem; *tan*=ciągnąć, *tatana*=zaciągnąłem; albo też za pomocą słowa posiłkowego *as*=być. Oto końcówki czasu przeszłego dokonanego:

Act: *a, tha, a; va, athus, atus; má, a, as.*
Med: *e, se, te; vahe, athe, ate; mahe, dhve, re.*



Pustelnik i dewotki, przynoszące mleko w ofierze.
(Rzeźba z Buddha Gaya).

Aoristus tworzy się przez dodanie augmentu na początku pierwiastka i końcówek czasu przesz. niedok. — Aoristus bywa pojedynczy, podwojony i syczący, np.: *da*=dać 1 os. l. p, *adam* 3 l. m. *adus; hve*=wołać — 3 os. l. *ahvat; path*=czytać 3 os. *apipathat; bhash*=mówić — *abibhashat;* albo z dodaniem *ish* lub *sish* do końcówki pierwiastka, np.: *budh*=obudzić się *abodhisham, abodhis, abodhit ya*=iść—*ayasisham, ayasis, ayasit*, i t. p. Imiesłów czynny czasu ter.: tworzy się przez dodanie *ant* lub w formach słabych *at* cz. ter., np.: *bhu* = być — *bhavat*=będący, *hu*=ofiarować—*juhvat*. Imiesłów czynny cz. przysz. tworzy się w taki sam sposób ze źródłosłowu cz. przyszłego, np.: *bhu* — *bhavishyant*. Imiesłów cz. ter. w Medium tworzy się za pomocą końcówki *mana* lub *ana*, dodane

do źródłosłowu, np.: *div*=grać—*divyamana, su*=cisnąć—*sunavana*. Imiesłów czynny cz. przesz.: dok. tworzy się za pomocą końcówki *vams*, np. *ni*=prowadzić—*ninivams, as*=siedzieć, *asivams* i t. p. Imiesłów cz. przesz. dok. w Medium tworzy się za pomocą końcówki *ana*, np.: *bhid*=łupać—*bibhidana*, stu=wielbić — *tushtuvana* i t. d. Gerundivum, t. j. imiesłów konieczności, tworzy się za pomocą końcówek: *tavya, aniya* i *ya*, np.: *da—datavya*=trzeba dać, *kri*=czynić—*kartavya çru*=słyszeć—*sravaniya*. srij = rzucać—*saryaniya; labh*=osiągnąć—*labhya*. *vac*=mówić — *vacya* i t. d. Absolutivum; czyli gerundium tworzy się za pomocą końcówki *tva*, np.: *labh*=brać—*labdhva;* albo też przez dodanie *ya* do pierwiastka połączonego z przyimkiem, np.: z *kskip*=odrzucić przez dodanie na początku przyimka *pra*, a na końcu —*ya*—tworzy się gerundium *pra kshipya*. Iufinitivus, t. j, tryb. bezok., tworzy się za pomocą kóńcówki *tum*, dodanej do pierwiaska, którego samogłoska przechodzi w stopień wyższy, np : *ji*—jetum zwyciężać, *jiv—jivitum*=żyć, *grah* — *grahitum* — brać. Strona bierna tworzy się za pomocą końcówki *ya*, np.: *kri*=czynić—*kriya* z jednakowemi końcówkami osobowemi w activum i w medium, np.: *prać*=pytać — *pricyaté*=jest pytany, *yug* = związać — *yugyaté* jest związany, Causativum tworzy się za pomocą końcówki *aya*, dodanej do pierwiastka. Bopp objaśnia, że ta końcówka powstała z pierwiastków: *i* = iść i ī = życzyć sobie, pragnąć, żądać. Za pomocą guny przed samogłoskami powstało *ay*, a w połączeniu z cechą kl. I-ej *a* — wytworzyło się *aya*, które w czasownikach przyczynowych, dzięki owemu „życzeniu“ i „żądaniu,“ wyraża uskutecznienie czynności przez subiekt nie za pomocą czynu, lecz przez wolę, np: *karayami*=*pozwalam* czynić, a właściwie *życzę* sobie czynu, t. j. żeby ktoś uczynił, żeby coś było uczynione: *pat*=upaść—*patayati*=on pozwala upaść i t. d. Intensivum, t. j.: forma natężona, za pomocą której wyrażamy, że czynność czasownika powtarza się często i silnie, powstaje przez reduplikacyę t. j.: podwojenie, przy odpowiedniej zmianie samogłoski, np: *vid*=wiedzieć, temat natężony *vevid*—3 os. l. p. tr. ozn. *vevetti*. W czasownikach nieprzechodnich do tematu natężonego przybywa jeszcze zgłoska *ya*, np.: *bhid*=łupać—*bebhidyate*. Wreszcie forma desiderativum, wyrażająca czynność jako pożądaną lub zamierzoną, powstaje przez dodanie *sa* do pierwiastka z reduplikacyą, np.: *jiv*=żyć—*jijivishami*=życzę sobie żyć, *yud*=walczyć—*yuyutsami*=życzę sobie walczyć i t d.

Wszelkie stosunki gramatyczne, które my po większej części wyrażać musimy przez użycie zdań pobocznych, sanskryt z łatwością, w tej mierze wyjątkową, od-

twarza za pomocą wyrazów złożonych, lub tematów. To też—mówi Fick—dokładne poznanie sanskryckich wyrazów złożonych jest kluczem głównym do zrozumienia języka. Wyrazy złożone dzielą się na 4 klasy: 1) Łączące *(Dvandva)*, 2) Określające *(Tatpurusha)*, 3) Przymiotnikowe *(Bahuvrihi)* i 4) Przysłówkowe *(Avyayibhava)*. Wyrazy złożone, łączące, składają się z dwu lub więcej rzeczowników współrzędnych: a) w liczbie podwójnej i mnogiej, np.: *candradityau (candra*=księżyc i *aditya*=słońce); *kakakhumriga-karmah (kaka*=wrona, *akhu*=mysz, *mriga*=gazela, *kurma*=żółw') b) w l. poj. jako rodzaj nijaki, gdy mamy wyrazić przynależność wyrazów ideową i rzeczywistą· np., *panipadam (pani*=ręka, *pada*=noga). W wyrazach złożonych określających, wyraz ostatni bywa określony bliżej przez poprzedni, który może być każdą częścią mowy za wyjątkiem czasowników, przymiotników i wykrzykników, a mianowicie: a) gdy wyraz poprzedni stoi w zależności deklinacyjnej od ostatniego, np.: *mitralabhah* = zdobycie przyjaciół, zamiast *mitranam labhah*; i b) gdy wyraz poprzedni stanowi dopowiedzenie do wyrazu następnego, np.: *priyabarya*=kochana małżonka, *ganaśyamas*=czarny jak chmura i t. d. Wyrazy przymiotnikowe oznaczają, że osoba lub rzecz, która w samym wyrazie głównym nie jest zawarta, stoi w pewnym stosuku do pojęcia tkwiącego w wyrazie ostatnim, np.: w wyrażeniu *pitambaromunih (pita*= żółty *ambara*=odzież), *munih*=(mnich)—*pitambaro* jest złożonym wyrazem przymiotnikowym, a *munih* osobą, której ów wyraz jest atrybutem (mnich, który ma odzież żółtą). Wyrazy złożone przysłówkowe składają się ze stojącego na początku wyrazu nieodmiennego i z imienia w bierniku liczby poj. r. n., np.: *yathecham*=podług życzenia (*yatha+iccha), yatavidi*=zgodnie z przepisem i t. d.

Mówiąc o zaimkach, zaznaczyliśmy formowanie przysłówków za pomocą źródłosłowów zaimkowych z przyrostkami, które podług formy są mniej lub więcej wyraźnemi przypadkami odmian zaimka, rzeczowników i przymiotników. Przypadki te powstały z tematów, które w innej formie już się nie używają. Biernik występuje najczęściej w znaczeniu przysłówkowem, np.: *sukham* = szczęśliwie, *naktam* = nocą, *kamam* = dowolnie, *satyam*=prawdziwie, *ciram*=długo, *nityam*=stale, *tusnim*=milcząco, *sayam*=wieczorem, *alakam* = napróżno, i t. d. Również często spotykamy narzędnik w znaczeniu przysłówkowem, zwłaszcza w l. p, np.. *asesena*=całkowicie, *visesena*=specyalnie, *diva*=wednie, *sahasa*=raptownie, *ontarena*=wewnątrz, *tavisibhis*=potężnie, i t. p. Celownik rzadko używa się przysłówkowo, np: *ahnaya* = natychmiast; częściej odbieracz, np.: *asat*=blizko, *arát*=zdaleka, *balat* = gwałtownie, *saksat*=jasno. Przysłówki uży-

wają się przyimkowo ze wszystkiemi przypadkami rzeczownika, prócz Dativu. Jak przyimki, tak i spójniki nie stanowią oddzielnej grupy wyrazów o charakterze ściśle określonym, gdyż łączenie zdań w sanskrycie, wogóle bardzo proste, odbywa się za pomocą wyrazów złożonych; przez użycie *gerundium*, oraz za pomocą partykuł *iti*, *ced* i *ned*. Czysto łączące są: *ca*=i, *va*=albo, *tu*=lecz i *hi* = albowiem. Wykrzykniki zwyczajne są: *aho*, *ahowata* = wykrzyk skargi *um* — zgryzoty, *dhik*—pogardy, wstrętu (pfe!) i t. p.

Starożytny język indyjski, podobnie jak i jego literatura, rozpada się na dwa główne działy: wedyjski i sanskrycki. W pierwszym z nich, obejmującym literaturę świętą Indyan, dadzą się też rozróżnić pewne fazy przejściowe, którym podlegał ten język, przekształcając się zwolna w coraz nowożytniejszy, dopóki nie skrystalizował się ostatecznie w formie sanskrytu. Język wedyjski posiada mnóstwo archaizmów, bardzo wiele form najdawniejszych i najpełniejszych, obfitość zwrotów gramatycznych wyłącznie jemu właściwych, a nie brak mu nawet i wyrażeń które albo pozostały zagadką nawet dla najuczeńszych erudytów indyjskich *(Pandit)* albo były mylnie tłomaczone. Dopiero językoznawstwu porównawczemu zawdzięczamy dokładny przekład tych wyrazów. Wszelako język wedyjski nawet w swej fazie najdawniejszej nie był już językiem ludu, ale raczej narzeczem sztucznie archaicznem, które przechodziło z jednego pokolenia na drugie za pośrednictwem śpiewaków kapłańskich. Sanskryt, nie różniąc się fonetycznie z najstarszym językiem wedyjskim, odskakuje od niego dość silnie z punktu widzenia gramatycznego. Zmiany te wszakże nie powstały, jak to bywa w rozwoju języków żywych, z wytworzenia się nowych kreacyj, ale, przeciwnie, ze strat kolejnych, t. j. z zanikania wielu form dawnych wskutek usiłowań gramatykarzów, dążących do uproszczenia języka pod względem form gramatycznych, a rozszerzenia liczby wyrazów przez tworzenie pochodnych i złożonych, oraz przez wprowadzenie wyrazów nowych, zapożyczonych od ludu.

Ostateczna faza starożytnego języka indyjskiego została utrwalona pod koniec w. IV przed Chr., dzięki wielkiemu gramatykowi Paniniemu, o którym niżej mówić będziemy. I wówczas to język przyjął nazwę „sanskrytu,“ co znaczy: „wykształcony,” „wypracowany”—klasyczny. Jako próbkę tego języka podajemy tekst 8-u wierszów z praw Manu, z transkrypcyą i przekładem:

न विस्मयेत तपसा वदेदिष्ट्वा च नानृतं ।

Na vismayêta tapasâ, vadêd iṣṭwâ ca nânṛtaṃ .

नार्त्तोऽप्यपवदेद्विप्रान् न दत्वा परिकीर्त्तयेत् ॥

Nârttô 'py apavadêd viprân; na datwâ parikîrttayêt;

धर्मं शनैः सञ्चिनुयाद्वल्मीकमिव पुत्तिकाः ।

Ďarmaṃ çanæḥ sañcinuyâd valmîkam iva puttikâḥ.

परलोकसहायार्थं सर्वभूतान्यपीडयन् ॥

Paralôkasahâyâr'taṃ sarvab'ûtâny apîḍayan.

नामुत्र हि सहायार्थं पिता माता च तिष्ठतः ।

Nâmutra hi sahâyâr'taṃ pitâ mâtâ ca tiṣ'ṭataḥ

न पुत्रदारं न ज्ञातिर्धर्मस्तिष्ठति केवलः ॥

Na putradâraṃ na jñâtir, ďarmas tiṣ'ṭati kêvalâḥ.

एकः प्रजायते जन्तुरेक एव प्रलीयते ।

Ékaḥ prajâyatê jantur, êka êva pralîyatê ;

एकोऽनुभुङ्क्ते सुकृतमेक एव च दुष्कृतं ॥

Ékô 'nub'uṅktê sukṛtaṃ, êka êva ca duṣkṛtam.

„Niech się nie chełpi pobożnością, a złożywszy ofiarę—nie kłamie; niechaj nie znieważa kapłanów, nawet zraniony przez nich; a uczyniwszy dar, niech o nim nie



Naszyjniki i korona. (Rzeźby indyjskie).

głosi. Niech potęguje stopniowo swą sprawiedliwość, jak mrówki białe siedzibę swoją; niechaj nie krzywdzi istot żywych, żeby sam nie odszedł na tamten świat.

Gdyż nie będą mu tam towarzyszyli: ani ojciec, ani matka, ani syn, żona i krewni jego; tam jest tylko sama sprawiedliwość.

Człowiek rodzi się sam, umiera sam, otrzymuje sam nagrodę za swe czyny dobre i za winy swoje."

V.

Słabą stroną literatury indyjskiej jest historyografia, która, ściśle mówiąc, nie istnieje, wskutek czego i chronologii dokładnej brak zupełny. To też o autorach sanskryckich wiemy tylko daty przybliżone, a ze szczegółów ich życia—nic prawie. Dwie przyczyny—mówi Macdonell — złożyły się na ten objaw zadziwiający. Przedewszystkiem Indyanie starzy nie pisali historyi, dlatego, że jej nie mieli. Nie prowadząc walki o życie, jak Grecy w wojnach perskich, lub Rzymianie — w punickich, nie stopili szczepów w jeden naród i wskutek tego nie zdobyli wielkości politycznej. Powtóre bramini, których obowiązkiem naturalnym było pamiętać o czynach wielkich, przejąwszy się wcześnie tą doktryną, że wszelka działalność, a i byt wszelki są złem stanowczem, nie mieli żadnej skłonności do zapisywania wypadków historycznych.

Wobec tego o bycie Indyan w epoce najdawniejszej pouczają nas tylko powierzchownie księgi święte zwane „Wedami," których chronologia jest dotychczas, pomimo badań najtroskliwszych — przypuszczalna, bo oparta jedynie na różnicach w języku i stylu, oraz w pojęciach religijnych i społecznych. Daty historycznie pewne zjawiają się w literaturze indyjskiej około r. 500 przed Chr., dzięki buddyzmowi, którego twórca umarł w r. 480. — Ale wiek ten stanowi dopiero granicę niższą drugiej fazy wedyjskiej. Gdzież

więc początek wieku wedyjskiego? Na to pytanie było już odpowiedzi bardzo wiele, a wszystkie oparte albo na podstawach przeważnie kruchych, albo na domysłach fantazyjnych. Ztąd też i różnice kolosalne. Gdy Max Müller odnosi datę sporną do r. 1200 przed Chr.; prof. Jacobi sięga aż do r. 4000 przed Chr. co także podziela i Deusen. Większość sanskrytologów przemawia za tem, że pieśni Rigwedy powstały pomiędzy 2000 a 1500 r. przed Chr. Zresztą, podług Webera, jednego z najznakomitszych indyanistów europejskich, szukanie forsowne dat chronologicznych *ganz fruchtlos ist*, gdyż winniśmy odnośnie do Wed opierać się tylko „częścią na chronologii wewnętrznej utworów, częścią zaś na cytatach, które w tych dziełach spotykamy.“ Wszelako, dodaje Weber, przypisywanie wieku bardzo starego dokumentom piśmiennym literatury indyjskiej, której początek sięga może epoki życia wspólnego Indo-Aryów z Perso-Aryami— jest bezspornie uzasadnione, zarówno dzięki dowodom zewnętrznym, jeograficznym, jako też i wskazówkom wewnętrznym, płynącym z treści utworów.

Na szczęście, językoznawstwo porównawcze, owa nauka naturalna, oparta na prawach, dostarczonych przez obserwacyę, a kontrolowanych przez doświadczenie, na prawach, bijących w oczy prawdą nieubłaganą, już dziś nie dopuszcza systemów nawskroś fantazyjnych. Wobec faktów historyi języka u różnych ras ludzkich, wnioski etnologiczne i filozoficzne, tworzone często *a priori*, upadają pod ciosami dowodów niewzruszonych językoznawstwa, gdyż tam, gdzie tekstów brakuje, historya naturalna wyrazów sprawia podług słów dosadnych Girarda de Rialle — „rzeź hipotezom” o owych czasach niepamiętnych, kiedy to ludzie każdej rasy „wyszczebiotywali” jak dzieci swoje wrażenia, odnalezione dzisiaj w rozbiorze wyrazów porównawczym. Obok tej pozytywnej wiedzy językoznawczej, która jest pomocnicą nieocenioną przy tłomaczeniu tekstów najdawniejszych, odgrywa także ro-

lę potężną i mitologia porównawcza. Nadając nazwom bóstw przeróżnych znaczenie ich starożytne, pierwotne, przedstawia ona jednocześnie historyę mytów w ich zaraniu, ukrytą lub zaciemnioną przez systemy teologiczne epok późniejszych. Studya nad Wedami, a zwłaszcza nad Rigwedą, stały się epokowemi dla mitologii ludów indo europejskich, która obracała się dawniej w sferze symbolów konwencyonalnych albo też podań z trzeciej ręki. Jakie usługi oddają te dwie nauki pozytywne, przekonać się łatwo, między innemi, z takiego np. dzieła, jakie przed kilku laty opracował z ogromną erudycyą Anglik Herbert Baynes, który w świetle języka przedstawił ideę Boga i zmysłu moralnego prawie u wszystkich narodów świata. Np. nasz wyraz „Bóg,” pochodzi od sanskryckiego pierwiastku *bag*, który oznacza: rozdzielać, obdarzać, a także i „otrzymywać.“ Ztąd bożek sanskrycki *Bhaga* oznaczał „szczęście” „siłę,” a przymiotnik *bagavat*=czczony, t. j. ten, który odbiera cześć. Perskie *bakt* oznacza „szczęście.“ Ztąd też powstały przymiotniki nasze *bogaty* i *ubogi*, litewskie: *bagogotas*, *na-bagus*.

Otóż dzięki językoznawstwu porównawczemu, dowiadujemy się, że Aryowie indyjscy już przed rozstaniem swem z braćmi europejskimi przeszli kulturę 1-go stopnia. Wspólność wyrazów świadczy o dobrze zorganizowanym stanie rodziny i o początkach ładu państwowego. Wspólne są również nazwy prawie wszystkich zwierząt domowych, a jednego tylko rodzaju ziarna (*yava*=orkisz), co wskazuje na rozwiniętą hodowlę bydła i na skromne początki rolnictwa. Istniały już wyroby rękodzielnicze, niezbędne dla mieszkań, odzieży, tudzież jazdy lądem i wodą, a posiadano także rodzaj siedzib obwarowanych. Językoznawstwo porównawcze wykazuje, że cześć bogów przeszła już po za granicę kultu demonów, który przejawia się wszędzie w pierwocinach wierzeń ludowych. „Dla pierwotnych aryjskich twórców my-

śli i mowy—pisze Baynes — dla pierwszych poetów *(Riszy)* naszej rasy wszystkie atomy w przestrzeni były zwierciadłami, odtwarzającemi dokładnie oblicze



Wypukłorzeźby.

Boga. Słońce, księżyc, gwiazdy, morza, góry i doliny były *deva* (łac.: *deus*) od pierwiastka *div* „oświecać," niebo zaś było *Dyu*, t. j. „oświecicielem," albo

Dyaas „światłem najwyższem," a w połączeniu z wyrazem „ojciec," wytworzyła się nazwa *Dyaus-piter* t. j. grecki Ζεὺς πατήρ, łaciński *Jupiter*, czyli Bóg-Ojciec."

Mówiliśmy, że język indyjski i jego literatura klasyczna rozpada się na dwa wielkie okresy: wedyjski i sanskrycki, zwane przez Indyan *Sruti* (objawienie) i *Smriti* (tradycya). Pierwszy z tych wyrazów oznacza to, co było usłyszane, t. j. co zostało objawione ludziom bezpośrednio przez Boga. Wszystko, co się odnosi do tego działu, ma nazwę ogólną *Veda*, t. j. wiedza, niepisana, boska, *Smriti* oznacza „to, co było pomyślane, to, o czem się pamięta," t. j. czegośmy się nauczyli przez refleksyą bez objawienia boskiego, co jest nawskroś tradycyjne. Do działu tego należą księgi prawodawcze, przepisy domowe i społeczne, epopeje i poematy legendowe. Otóż pierwszy z tych działów, t. j. wedyjski, obejmujący literaturę teologiczno-filozoficzną, sześć razy większą, pod względem objętości od Biblii, składa się przedewszystkiem z czterech ksiąg głównych, zwanych Wedami, a mianowicie: *Rigweda*, czyli „Księga Wierszów" *Samaweda* = „Księga Pieśni;" *Jadżurweda* = „Księga Sentencyj ofiarnych" i *Atharvaveda* albo *Bramaweda* = „Księga formułek czarnoksiężkich." Wszystkie 4 Wedy w tej formie, w jakiej do nas doszły, są jedynie „manuałami," t j.: podręcznikami kapłanów bramińskich *(ritvij)*, którzy czerpali z nich zarówno hymny i sentencye, niezbędne przy uroczystościach ofiarnych, jako też i umiejętność prawidłowego ich użycia. W takich ceremoniach ofiarnych uczestniczyli czterej kapłani różni wiedzą i stanowiskiem, a mianowicie: *Hotar* („wywoływacz"), który wygłaszał wiersze *(rig)* hymnów, skłaniając niemi bogów do użycia *Somy* ofiarnej, t. j. soku rośliny, odpowiednio przyrządzonego; *Udgatar* („śpiewak"), którego śpiew *(saman)* towarzyszył przygotowaniu i ofiarowaniu napoju *Soma*: *Adhvaryu* („kapłan wykonawca"), który dokonywał czynności świę-

tych przy odmawianiu wierszów odpowiednich [1] sentencyj *(yajus)* i wreszcie *Brahman* („arcy-kapłan"), którego obowiązkiem było czuwać nad prawidłowością całego nabożeństwa. Księgą kanoniczną dla Hotarów jest Rigveda, dla Udgatarów — Samaweda, a dla Adhvaryu'ów—Yadżurweda, Braman zaś musiał z urzędu swego znać wszystkie trzy Wedy, które stanowiły w czasach najpierwszych „wiedzę potrójną" *(traji vidja)*. Dopiero znacznie później i Atharwaweda, przez pozór stosnnku swego do Brahmanów, zaliczona została w poczet ksiąg kanonicznych. Każda z tych Wed, stosownie do potrójnej doktryny o zbawieniu: przez wiarę *(bhaktimarga)*, przez uczynki *(karmamarga)* i przez świadomość duchową lub filozofię *(juanamarga)* dzieli się na 3 części różne, t. j.: na księgi uwielbień i modlitw *(mantras)*, ujęte w zbiory zwane *Samhita*, oraz księgi liturgiczne ofiar *(Brahmanas)*, z któremi łączą się księgi czysto filozoficzne *(Upaniszadas)*. Przyjrzyjmy się kolejno Samhitom, t. j. zbiorom liryk każdej z Wed.

Pieśni Rigwedy—mówi dr Schroeder—utworzone przez tak zwanych *Rishi*, czyli mędrców prastarych, przechodziły w rodzinach twórców jako klejnot dziedziczny z pokolenia na pokolenie, tak, że nakoniec rodziny wybitniejsze były w posiadaniu całego skarbu takich pieśni. W czasach późniejszych, gdy już kapłani przekształcili się w stan odrębny, dokonano systematycznego przejrzenia i uporządkowania tych pieśni w jeden zbiór wielki, który też powstał pod nazwą *Rigwedy*, czyli „księgi Wierszów." To zestawienie pieśni nastąpiło zapewne już w epoce przejścia Indusów z Pendżabu na dolinę Gangesu, t. j. przypuszczalnie około r. 1000 przed Chr., gdy samo powstanie hymnów jest bezwątpienia o stulecia wcześniejsze. *Rigweda-Samhita*, podług redakcyi ustalonej przez szkołę *Çakala*, składa się z 10 ksiąg *(mandala)*, zawierających 1017 hymnów [1])

---

[1]) Z dodaniem 11 hymnów zwanych *Volakhilya*, które wtrącone zostały do środka księgi VIII—razem 1028.

w 10,580 wierszach, przypisywanych różnym pieśniarzom, jak: *Gritsamada*, *Viswamitra*, *Vasiszta*, *Vamadeva*, *Kanva* i t. d., oraz potomkom tych poetów. Długość ksiąg jest rozmaita, za wyjątkiem 1-ej i 10-ej, które są równe. Całość wyrównywa poematom Homera. Hymny Rigwedy składają się najmniej z trzech, zwykle z 10-u lub 12-u, a najwyżej z 58 wierszów o 15-u miarach odrębnych, z których 7 występuje najczęściej. Pomiędzy prozodyą grecką a indyjską



Wypukłorzeźba.

istnieje różnica zasadnicza. Gdy jednostką metryczną pierwszej jest stopa, drugiej — tylko linia wiersza. A jakkolwiek wedyjska jednostka metryczna zowie się *pada*=stopa, to jednakże z przyczyny całkiem różnej. Wyraz ten ma wistocie znaczenie figuryczne „ćwierci" (jako stopa czworonogów), gdyż większa część stanc, używanych w Samhicie, składa się z 4 wierszów. Zwykłe *padas* zawierają 8, 11 albo 12 zgłosek. Stanca, czyli *rycz*, składa się przeważnie z trzech lub 4-ch wierszów jednakich. Miary wedyj-

skie posiadają elastyczność pewną, której nie spotykamy w prozodyi greckiej; tylko rytm ostatnich 4 ch lub 5-u zgłosek jest określony, gdy pierwsza część wiersza nie podlega żadnym prawidłom. Rytm stały na końcu wiersza wedyjskiego nosi miano *vritta* od *vrit*=łaciń. *vertere*=odwracać, co odpowiada etymologicznie wyrazowi łaciń. *versus*=wiersz. Regulowanie metryczne wiersza zależy od miary użytej na końcu jego. Wiersz 8-ozgłoskowy kończy się zwykle dwoma jambami; wskutek tego cztery pierwsze zgłoski, jakkolwiek ściśle nieoznaczone, kłonią się również ku jambom.—Trzy takie wiersze tworzą miarę zwaną *gayatri*, w której napisana jest 4-a część całej Rigwedy. Oto przykład:

Agnim īle puróhitam.
Yajnasya devám ritwíjam.
Hótaram ratnadhátamam.

Cztery takie wiersze 8-ozgłoskowe tworzą stancę *anusztubh*, w której dwa 1-e i dwa 2-e wiersze są ściśle z sobą związane. Liczba takich stanc wynosi jednę trzecią tej liczby wierszów, jaka jest napisana w *gayatri*. W okresie powedyjskim stosunek ten zmieniał się ciągle, tak, że z czasem miara *gayatri* zniknęła, ustępując miejsca *anusztubh'owi*, który pod nazwą ogólną *sloka* stał się miarą w poezyi sanskryckiej przeważającą. Cztery wiersze 12-o zgłoskowe składają się na stancę *jagati* rownież jambiczną (⏑ — ⏑ ⏒), gdy 3 wiersze 11 tozgłoskowe stanowią zwrotkę *trisztubh*, złożoną z trohejów (— ⏑ — ⏒), i ta miara jest w Rigwedzie najpospolitsza, ($^2/_5$ całości). Właściwie mówiąc—hymn Rigwedy, składa się całkowicie z wierszów jednej miary, a zwykłe, typowe odstępstwo od tego prawidła ujawnia się w zakończeniu hymnu stancą pojedyńczą, która posiada miarę odrębną od reszty utworu.

Zrozumienie hymnów Rigwedy, napisanych w ję-

zyku ludowym archaicznym i odtwarzających świat idei prastarych, byłoby w wielu razach niemożliwe, gdyby nie istniały odpowiednie komentarze do tej księgi. Jak ze studyów nad Koranem wyłoniła się gramatyka arabska, tak też i z badań nad Wedami powstały całe szeregi prac specyalnych, wyjaśniających właściwości języka, w którym te księgi były stworzone. Wśród prac tego rodzaju miejsce wybitne zajmują: *Nirukta*, zbiór wyrazów ciemnych lub rzadkich, jakiemi Wedy są przepełnione, razem z wyjaśnieniami uczonego badacza tych ksiąg — *Jaska* (około r. 540 przed Chr.), oraz *Pratiçakhya*, t. j. zbiór komentarzów, odnoszących się do zmian dźwiękowych, wymawiania, akcentowania, miar i t. p. hymnów wedyjskich. Wśród komentatorów późniejszych stanowisko pierwszorzędne zajął *Sajana*, który pod koniec w. XIV po Chr., rozwinąwszy na dworze króla *Buk.a* w *Vijayanagara*, nieistniejącem już dzisiaj „mieście zwycięztwa" na południu Indyj, nadzwyczajną działalność naukową, pozostawił wśród wielu dzieł innych, i komentarze, czyli parafrazy wedyjskie. Wszelako słynny indyanista, prof. Roth, prawdziwy twórca egzegezy Wed w Europie, przyznając owym komentarzom indyjskim wartość jedynie tradycyjną, nie poczytywał ich za przewodników, wystarczających do wyjaśnienia tych pojęć rzeczywistych, które poeci wedyjscy w swych pieśniach złożyli. W przekonaniu jego europejczyk odpowiednio przygotowany był zdolniejszy do wydobycia z pieśni Rigwedy znaczenia im właściwego, niżeli bramin; tamten bowiem posiada nietylko kryteryum sądu, wolne od podszewki teologicznej, lecz także i widnokrąg umysłowy daleko szerszy, oraz środki naukowe stokroć bogatsze. Jakoż oparłszy się na wywodach gramatyczno-etymologicznych, na zestawianiu miejsc pokrewnych znaczeniem i formą, przy uwzględnieniu tradycyj, Roth ustalił znaczenia wyrazów pojedynczych, wytwarzając w ten sposób materyał nieoceniony do wielkiego Słownika Sanskryckiego, który wraz z Böhtlingkiem ogłosił po-

między r. 1852 a 1875. Jakoż metodę Rotha przyjęli wszyscy badacze Wed, zarówno europejscy jak indyjscy.

Większa część wierszów Rigwedy składa się z liryk religijnych, gdyż tylko księga X zawiera kilka poematów świeckich. Są tu więc hymny skierowane do bóstw rozmaitych panteonu indyjskiego, uwielbiające ich potęgę, czyny i wielkość, lub też natchnione podzięką za majątek w bydle, za potomstwo liczne, za pomyślność, za życie długie lub zwycięztwa. Forma hymnów jest przeważnie prosta i naturalna, a wartość różna. Obok podniosłych, natchnionych i pełnych obrazowania w odtwarzaniu cudów przyrody, są też hymny jałowe, sztuczne i nudne lub wprost dziecinne i niedorzeczne. Jednostajność bezbarwna tem więcej nuży czytelnika, że hymny ku uczczeniu danego bóstwa są zwykle zgrupowane obok siebie w każdej księdze. Wszelako utwory te, pomimo naiwności swojej, odzwierciedlają nam całe życie Indyan w tych czasach zamierzchłych, kiedy mieszkali jeszcze nad Indusem, nie znali kast, nie mieli kultu ustalonego, żadnych przepisów państwowych i społecznych, lecz żyjąc w małych grupach szczepowych pod rządcami przeważnie dziedzicznymi *(radżan)*, czcili swych bogów, uprawiali ziemię, hodowali bydło, wiodąc byt prosty, naturalny, urozmaicony jedynie zwadami szczepów ustawicznemi. Opierając się na tym najstarszym pomniku kultury praaryjskiej, Zimmer odtworzył znakomicie owo „Życie Staroindyjskie,” z którego widzimy, że Indyanie składali się wówczas z 5 ciu szczepów głównych *(Puru, Turvaça, Anu i Druhyu);* że Hindus w owej dobie nietylko nie znał Gangesu (Ganga), lecz było mu obce nawet ujście Indu; że spotykał wilka *(vrika)*, niedźwiedzia *(raksza)*, lwa *(simha)* i bawoły *(mahisza)*, ale słonia i małp, tych codziennych towarzyszów późniejszych, jeszcze nie po-

znał [1]); że śród ptaków miały znaczenie wyjątkowe: łabędź *(hamsa)* i gęś czerwona *(czakravaka)*; że walczyć musiał z tubylcami „czarnoskórymi" *(kriszna)*, których zwał *Dasya* lub *Dasa* („wrogowie"); że zgodnie z duchem wojennym narodu Indra, bóg wojny; jest obok Agni, boga trzód domowych, w poszanowaniu najwyższem, a wozy wojenne, pancerze, hełmy, łuki, strzały, topory, lance są już w użyciu; że cały naród dzieli się na szczepy *(jana)*, szczep — na okręgi *(viç)*, a te na sioła *(grama)*; że złoczyńców, głównie rabusiów i złodziejów, karano wygnaniem lub utratą mienia i wolności, i że często odwoływano się do wyroków bożych. Miast Rigweda nie zna, lecz tylko wsie zwykłe, lub też obwarowane; są już domy zaopatrzone w ławki, stoły, łóżka, poduszki i kołdry, a także obory dla bydła, ale o świątyniach nie ma mowy. Zato istnieją budynki *(sabha)* dla zgromadzeń gminnych, gdzie nie tylko radzono o sprawach publicznych, ale rozprawiano o bydle, żniwach i t. p. lub też namiętnie grano w kości. Hodowla bydła była na pierwszym planie, zwłaszcza krów, które stanowiły w handlu rodzaj jednostki monetarnej, a także koni, owiec i kóz. Rolnictwo miało znaczenie daleko mniejsze; ziarna mielono kamieniami; mąkę z mlekiem lub masłem przerabiano na ciasto; pokarmy mięsne zjawiały się tylko w dnie uroczyste, za napój wyskokowy służył sok roślinny *Soma*, który poddawano fermentacyi z przymieszką mleka, nektar składany bogom, i *sura* rodzaj wódki, który był zwykłym napojem indyanina zwłaszcza później, gdy *somę* kapłani wyłącznie dla siebie przeznaczyli. Śród drzew najważniejsze były figowe, z kruszczów o złocie wspomina Rigweda naj-

---

[1]) Słoń jest wzmiankowany dwa razy jako zwierzę *mriga)* z ręką *(hastin)*, małpa zaś *(kapi)*, która później otrzymała nazwę *vanara* (zwierzę leśne), jest tylko raz wspomniana na końcu księgi.

częściej. Rzemiosła były w rozwoju: cieśla, kowal, garncarz, tkacz już występują w Rigwedzie. Żegluga była całkiem pierwotna i tylko do rzek ograniczona. Ze sztuk pięknych, oprócz poezyi, która, w braku pisma, tylko ustnie krzewić się mogła, występuje muzyka, albowiem spotykamy w Rigwedzie częste wzmianki o różnych instrumentach, jak: harfa, czy lutnia *(vina)*, flety *(vana, vani, tunava)*, cymbałki *(karkarî)*, trąby *(dundubhi)* i wojenne instrumenty dęte *(bakura)*, a są też wzmianki o tańcu. W rodzinie panowało jeszcze jednożeństwo, o zabijaniu dziewcząt lub późniejszem paleniu się wdów mowy nie ma; wszelako niechęć do potomstwa żeńskiego już się przejawiać zaczyna. Żona jest panią ogniska domowego *(grihapatni)*, a jakkolwiek podległa *(anuvrata)* swemu mężowi, jako panu domu *(grihapati)*, to jednakże wraz z nim składa bogom ofiary i modlitwy; cudzołóztwo zaś i porwanie kobiety uchodziło za ciężką zbrodnię. Zmonopolizowanie kultu religijnego przez braminów jeszcze nie nastąpiło, ale dążenie w tym kierunku jest zaznaczone. Wyręczycielem króla w czynnościach ofiarnych był jego kapelan domowy *(purohita)*, z którego wyrosł później tak potężny w Indyach stan kapłański. Ciała zmarłych grzebią lub palą, ale pojęcia o wędrówce dusz po śmierci, t. j. o późniejszej metempsychozie, nie istnieją.—Królowie albo książęta *(radżowie)*, jako opiekunowie szczepu, składają bogom ofiary przed wojną, w której przewodniczą, ograniczeni w czasie pokoju przez wolę zgromadzeń szczepowych i gminnych *(samiti)*. Bywają oni albo dziedziczni, albo obieralni z pośród wodzów szczepowych, a po wyborze poeta ludowy tak przemawiał do króla:

Bądź z nami—bo jam cię wybrał — stój silny, nie pokonany, niech wszystek naród cię kocha. Nie dopuść upadku państwa, bądź zawsze królu, niezłomny: jak góra bądź niewzruszony, podobien Indrze, stój krzepko, trzymaj królestwo w swej dłoni. Silne jest niebo i ziemia, silne są również te góry, trwały jest świat ten żyjący i trwały.

ten król narodu; ku Somie skłaniaj myśl naszą stałemi wciąż ofiarami, Za sprawą Indry niech gminy tobie dań tylko składają.

Religia Indo-Aryów, skrystalizowana w Rigwedzie, przedstawia bardzo rozwnięty żywioł mytologiczny, ale zbywa jej na pierwiastkach ściśle moralnych. Wszystkie siły i wszystkie działania natury w niebie, w przestworzach i na ziemi są przejawami zewnętrznemi woli istot osobowych, nieśmiertelnych wprawdzie i przepotężnych, wszelako podobnych ludziom. Do istot owych można przemawiać, można je zjednywać podarunkami i wpływać na ich wyroki za pomocą modlitw i ofiar.—Ta religia pierwotna była z początku rodzajem *fizyjolatryi*, t. j. ubóstwiania sił przyrodzonych. Arya starożytny, nie znając żadnych praw fizycznych, które rządzą wszechświatem, dziwił się wszystkim zjawiskom naturalnym, a uczucie uwielbienia i trwogi przenikało całkiem jego istotę. Gwiaździste niebo, ogarniające wszechświat cały, to Pan najwyższy, to król, który w majestacie spokoju rządzi wszechświatem—to Bóg *Varuna (var* = otaczający)[1]), grecki Uranos, strażnik porządku boskiego *(rita)*. On zna lot ptaków powietrznych, drogę okrętów na oceanie i bieg wichrów. On stwierdza prawdę i fałsz człowieka, on posiada tajemnice wszechrzeczy, które były i które będą; żadna istota nie może nawet drgnąć bez niego, on jest władcą moralnym, stojącym ponad bóstwami, on jest mścicielem złego, świętym, sprawiedliwym i miłosiernym. Hymny, ofiarowane temu bogowi, są podnioślejsze i moralniejsze od innych, a przypominają niekiedy charakter psalmów hebrajskich.

Wiedzę głęboką stwierdza dzieło jego,
On to szerokim dał światom podporę.
Firmament wzniosły osadził wysoko

---

[1]) Emil Burnouf wywodzi ten wyraz od *vri*=okrywać

I na nim gwiazdy posiał wiekuiste.
Światy powietrzne wypełnił chmurami.
Koniowi dzielność, a krowie dał mleko.
Sercu—rozwagę, deszczom błyskawice,
Niebiosom—słońce, a skałom dał somę.
Waruna słońcu powyznaczał drogi,
Kierunek falom burzliwym wskazuje,
On dniom szerokie otworzył gościńce.
Kierując niemi, jak jeździec rumakiem.

Albo modlitwa do tego bożka:

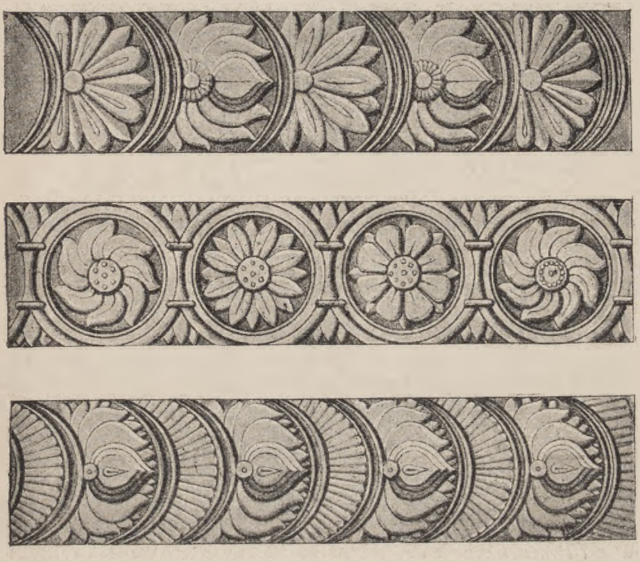
O, nie dopuść, królu mój, Waruno,
Bym do chaty wstępował glinianej,
Miłosierdzie nademną, miej, Panie!
Jeśli idę niepewny i drżący,
Niby chmura przez wicher pędzona,
O potężny, miej liść nademną!
Dręczy twego czciciela pragnienie,
Chociaż stoi otoczon wodami.
O potężny, miej litość nademną!
O Waruno, jakiekolwiek grzechy
Przeciw nieba mieszkańcom spełniamy,
Bezmyślnością choć gwałcim twe prawa,
Ty, potężny, miej litość nad nami!
. . . .

Do innych bogów zwracał się Hindus o dostatek, zwycięztwo, łupy i t. p., Warunę błaga tylko o odpuszczenie grzechów wszelakich:

Jeśli może skrzywdziliśmy kiedy,
Swych przyjaciół. swych braci, sąsiadów,
Towarzyszów, ziomków, czy też obcych,
O Waruno! to przebacz nam winy!
Odpuść naszych rodziców zdrożności,
I nam grzechy racz odpuścić własne.
Zabierz moje występki, Waruno!
I nie dozwól, bym cierpiał za cudze.
Jeślim w graniu jak łotr oszukiwał,
Czy świadomie, czym grzeszył bez woli,
Wedle grzechów nie karaj, mścicielu,
Lecz niech tarczą twa mądrość mi będzie.

Z czasem, gdy, jak się wyraża Monier Williams, nastąpił proces decentralizacyi bogów, Waruna zajął

stanowisko drugorzędne śród siedmiu bóstw sfery niebieskiej, zwanych *Aditya*, t. j. synów *Aditi*, czyli „nieskończoności,” lub, jak chce Burnouf „natury, wziętej w całokształcie swoim, niepodzielnej.” Do owych Adityjów w okresie Waruny należą: wzmiankowany przez nas *Bhaga*, od którego pochodzi wyraz „Bóg”, *Mitra*, *Aryaman*, *Daksza* i *Ança*, w których to bóstwach



Zdobnictwo kwiatowe.

Deussen widzi uosobienie stanów ludzkich, jak przyjaźń, zdolność i t. p.

Do bogów światła niebieskiego należą także: *Aswinowie*, dwaj gieniusze, którzy cudami swemi leczą chorych, ślepych, bezpłodnych, i *Uszas*, jutrzenka, zwiastująca powrót słońca dobroczynnego, przedstawiona jako dziewica, która wdzięki swoje światu od-

krywa, a wreszcie *Surya* (słońce), *Savitar* (budziciel), *Puszan* (odżywiacz), *Visznu* (działacz), *Mitra* (przyjaciel), będące uosobieniami słońca i działań jego najrozliczniejszych.

Oto jak poeta opiewa jutrzenkę:

Światło powstaje ze wszystkich najmilsze.
Jasność promienna szeroko już świeci,
Boga Sawitar nagli zbudzonego
Noc ustępuje miejsca porankowi.
Gościniec siostry ten sam, nieskończony,
Za bogów tchnieniem kolejno nim chodzą.
Obliczem różne, ale myślą zgodne,
Noc i poranek nie lenią się w biegu.
Dźwięków wesołych przewodnik jaśnieje,
Szeroko swoje nam rozwarł podwoje,
Wszechświat ogarnął, bogactwami nęci,
Wszystkie żyjące rozbudza istoty.
To córa nieba przed nami się zjawia,
Dziewczę rumiane w jaśniejącej szacie,
Pani wszechskarbów tej ziemi najwyższa,
Codzień jutrzenka przyjaźnie nas wita.
Powstań! znów oddech i życie nam wraca.
Ciemność zniknęła i światło się budzi,
Słońcu do pracy wskazana już droga
I oto człowiek znów bytować może!

Nietylko niebo, lecz i powietrze ma bogów swoich. O świcie zjawia się *Vata (Vaju)* (od *va* = dąć), t. j. „Wiatr," który, zaspokoiwszy Somą pragnienie, wprowadza na widnokrąg jutrzenkę. Jest on tchnieniem *(atman)* bogów, przenikającem świat cały. Uosobieniem Vaty bardziej zmysłowem jest *Rudra*, „wyjący," lub „iskrzący" bóg huraganów i błyskawic. Najpiękniejszy śród pięknych i najpotężniejszy śród potężnych, bożek ten, godząc w złoczyńców strzałami celnemi, oczyszcza powietrze od miazmatów zabójczych, przynosi ludziom i krowom soki pożywne, lecznicze, orzeźwiające; jest ze wszystkich lekarzów najdoskonalszym. Synami Rudry są *Maruty*, t. j. bogowie burzy, groźni, straszni, podobni słoniom dzikim, które drzewa z korzeniami wyrywają. „Przed wami—

woła pieśniarz — nawet drzewa upadają w trwodze, nawet ziemia i góry drżą przerażone.” Bogiem deszczu jest *Pardźanija*, który, „spełniając prośbę człowieka, daje żywot roślinom, stanowiącym jego pożywienie.” Ale głównym bogiem powietrza jest *Indra* „pogromca,” który, stając się coraz popularniejszym, zdobył stanowisko pierwszorzędne, jako bóg Indyan wedyjskich narodowy. O ważności jego przekonywa dostatecznie Rigweda, która jednę czwartą swych pieśni poświęciła ku chwale Indry. To też ma on w sobie nierównie więcej autropomorfizmu, niż inni bogowie i jest otoczony większą obrazowością mitologiczną. Pomimo jednak tej przewagi, jaką zdobył Indra, charakter jego nie jest dość jasny. Zrazu występuje jako bóg grzmotów i piorunów, jako zwycięzca *Vritry*, demona suszy i ciemności, któremu też zawdzięcza przydomek *vritrahan*. Przedmiotem licznych pieśni wedyjskich jest właśnie ta walka Indry, któremu zawdzięcza naród wyzwolenie wód i zdobycie światła. Jest to więc rzymski *Jupiter Pluvius*.

Indro, bliźnięcy boga Ognia bracie,
Gdyś się narodził, twa matka Aditi,
Dzieciątku swemu dała napój Somy,
Dziko rosnące śród gór — źródła życia.
Tyś się urodził bez współzawodnika,
O królu wielki i bogów i ludzi!!
Tyś okiem istot żyjących — i ziemi!
Tyś jest, o Indro, nieśmiertelny, wrogiem
Nieprzejednanym ciemności i suszy!...
Tyś jest straszliwym wrogiem gnębicielem,
Tarczą obrony dla czcicielów swoich!
Sławim twą chwałę, a te pieśni nasze
Tak cię w uścisku obejmują słodkim,
Jak męża swego kochająca żona.
Tyś stróżem naszym, obrońcą i druhem,
Ojcem i matką i bratem i wszystkiem!...
Tyś jest najbardziej ojcowskim śród ojców,
Tyś nasz — my twoi. Więc duszę litośną
Okaż nam zawsze, gdy wielbimy ciebie,
Za grzechy nasze nie gub nas, o Indro,
Lecz zbaw nas dzisiaj i jutro i zawsze!...

Zczasem Indra przekształcił się w boga walki i był częściej niż inne bóstwa wzywany o pomoc w zapasach z wrogami ziemskiemi. Ten charakter wybitnie ludzki, który nadała Indrze fantazya ludowa, odzwierciedla się też dosyć jaskrawo w wybrykach tego bożka pod wpływem nadmiernego upodobania w somie, napoju, jak wiemy, upajającym,

Do bogów powietrznych należą jeszcze *Ribhu* = „zręczni“, t. j. trzej gieniusze, biegli w sztukach i cudach, za pomocą których tworzą wóz Aswinom, rumaki — Indrze, odmładzają rodziców swoich i t. p.

Śród bogów ziemi najdroższym był dla Hindusów *Agni* = „ruchliwy“, bóg ognia. Zrodzony z chmur niebieskich, zstąpił na ziemię poraz pierwszy jako błyskawica, ale gdy zniknął i skrył się, półbóg *Matariswan*, niby Prometeusz grecki, odebrał go niebu i oddał ludziom, którzy od tej pory mogą wywoływać jego zjawienie się za pomocą tarcia kawałków drzewa. Opiekun ludzi osiadłych, wróg potęg ciemności, dostarczyciel i strażnik skarbów, stał się on najmilszym i najdroższym przyjacielem i panem *(grihbapati)* domu Indyanina, oraz pośrednikiem pomiędzy ludźmi a bogami, którzy, przynęceni widokiem ognia, spieszą do soku ofiarnego.

„Sławię Agni, kapłana starożytnego, kierownika ofiary boskiej, wzywacza (bogów), właściciela skarbów rozlicznych. Niechaj Agni, sławiony przez piewców starożytnych i nowych, sam sprowadzi tu bogów. Niech za sprawą Agni człowiek pobożny osiągnie dostatek, który będzie wzrastał z dnia na dzień, przysporzy mu sławy i da mu liczne potomstwo męzkie. O Agni, ofiara, którą ze wszech stron ogarniasz, dojdzie sama do bogów. O Agni, który posiadasz siłę twórczą, jak poeta; ty, któryś jest prawdziwy i pełen chwały, przyjdź tu z bogami. Dobro, które wyrządzisz czcicielowi swemu, będzie korzystne i dla ciebie. O Agni, rozproszycielu ciemności, my tobie co dnia składamy nasze hołdy i nasze modlitwy, tobie, kierowniku ofiar, pasterzu prawdy, tobie, jaśniejącemu blaskiem, tobie, który wzmagasz siebie w swym domu własnym (stos). Bądź nam przystanią łatwą, o Agni, jak ojciec synowi, i pomagaj nam do szczęścia w życiu“.

Agni, któremu Rigweda poświęca przeszło 200 hymnów, jako urodzony w niebie, powietrzu i na ziemi, był uważany za bóstwo o charakterze potrójnym. Ta potrójność wytworzyła prawdopodobnie późniejszą tryjadę Rigwedy: Słońce, Wiatr i Ogień, która z kolei stała się pierwowzorem trójcy późniejszej: Brama, Wisznu i Siwa.

Drugim bogiem ziemskim, również widzialnym jak ogień, jest król *Soma*, któremu, między innemi, poświęcona jest cała księga 9-a Rigwedy. Sok roślinny upajający, którego używali zarówno bogowie, jak i ludzie, stał się z napoju bogiem, przewyższającym wszystkie bóstwa, i co dawniej bogowie działali pod wpływem tego napoju, teraz on sam, jako bóg, czyni. Soma, znana, jako roślina *vanaspati* t. j, „pan lasów“, dzięki swej sile rozweselającej i odżywczej, zdobyła miano „nieśmiertelnej“ *(amrita)*, gdyż na podobieństwo ambrozyi greckiej daje nawet bogom nieśmiertelność. Jak Soma z soku ofiarnego przekształcił się w bóstwo, tak i modlitwa *(brahman)* z siły wzmacniającej bogów stała się bóstwem wyższem nad inne, zrazu jako *Brihaspati*, albo *Bramanaspati* t. j. „pan modlitw,” a następnie po odrzuceniu personifikacyi, jako *Brahman*, pierwiastek świata i kapłan najwyższy.

Wodzem zmarłych błogosławionych był bóg *Yama*, któremu Rigweda poświęca 3 całe hymny. Bogiem śmierci został on dopiero później; tu zaś jest tylko pierwszym zmarłym, który odkrył drogę do innego świata i przeprowadza duchy zmarłych do miejsc przeznaczenia, strzeżony przez dwu brytanów czworookich *(Sarama)*. Oto jeden z hymnów:

„Yamie, królowi potężnemu składajmy hołd i ofiary. On był pierwszym człowiekiem, który umarł, pierwszym który ośmielił się przekroczyć płynący gwałtownie potok śmierci, pierwszym, który wskazał drogę do nieba i życzliwie przeprowadza innych do siedziby jasnej. Żadna potęga nie może nam wydrzeć tego siedliska, któreś ty zdobył. O królu! kto się urodził—umrzeć musi i wstąpić na drogę, którąś ty wskazał, na drogę, po której

wszystkie rasy ludzkie w długiej kolei wieków przejść musiały. Duszo zmarłego, idź, nie lękaj się wejść na tę drogę, którą chadzali przodkowie nasi! Zstąp na spotkanie z bogiem i swymi ojcami szczęśliwymi, którzy z nim mieszkają w błogosławieństwie. Nie lękaj się straży, centkowanych brytanów czworookich, które przybyłych dozierają. Powróć do domu swego, o duszo! Grzechy swoje i wstyd swój zostaw po za sobą na ziemi, przyjmij kształt świetlny: swą dawną szatę wytworną wolną od wszelkiej barwy".

Oprócz tych głównych bogów Rigwedy, są jeszcze inne, podrzędniejsze, a także pół-bogi, jak *Gandharvowie* i ich kochanki *Apsary*, nimfy wodne; są demoni *(Asura)* powietrzni, którzy szkodzą bogom i ziemscy wrogowie ludzi *(Raksza)*, są wreszcie kapłani starożytni *(Andżyra)*, wieszcze (*Rishi*) i bohaterowie, śród których miejsce naczelne zajmuje *Manu*, pierwszy przodek rasy ludzkiej i pierwszy ofiarnik, rodzaj Noego Hebrajczyków. Boginie, prócz „Jutrzenki" i *Sarasvati*, która z rzeki świętej stała się z czasem boginią mowy, mają znaczenie drugorzędne, a żony bogów jeszcze mniej znaczą. W wedyjskich pojęciach mitologicznych i religijnych odgrywają także dość znaczną rolę zwierzęta, jak: koń, krowa, wąż, rośliny, zwłaszcza lecznicze i lasy całe *(Aranyani)*, a nawet przedmioty martwe, ale pożyteczne człowiekowi, jak broń, pług, kamienie do wycisku somy i t. p.

Jakkolwiek Rigweda wymienia przeszło 40 bogów, to jednak religia wedyjska nie jest wielobóstwem w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, nie ma bowiem zupełnie tych rysów, które są właściwe np. politeizmowi greckiemu, w którym bogowie zajmują względem siebie stanowiska ściśle określone i tworzą rodzaj hierarchii. Dla Indyanina pierwotnego każdy bóg był najpotężniejszym i najwyższym w danej chwili, t. j. wówczas, gdy ku niemu zwracał swe modlitwy. Z przymiotów, charakteru i władzy, przypisywanej każdemu z bogów, o ich względnej wyższości lub niższości sądzić nie można, pomimo, że pewne bóstwa,

jak Varuna, Indra i Agni, zdają się występować na plan pierwszy. Z tej racyi właśnie, że Indyanie wierzyli w *oddzielne* bóstwa, *kolejno uważane za najwyższe*, Max Müller nazwał religią wedyjską *henoteizmem*, albo *katenoteizmem*, (εἷς = jeden w przeciwstawieniu do μόνος = *tylko jeden)*. Najbardziej wszakże trafia nam do przekonania sanskrytolog francuski, A. Bourquin, który, poświęciwszy tej kwestyi dużą książkę, dowodzi w niej z siłą przekonywającą, na podstawie mnóstwa przytoczeń z ksiąg wedyjskich, że religia Indyan była już w Rigwedzie panteizmem [1]) najczystszym. Podług tego pisarza, wszystkie wyliczone w tej księdze imiona bogów są tylko nazwami różnemi jednej i tej samej istoty, tej samej siły, która tkwi we wszystkich bogach, we wszystkich istotach i we wszystkich zjawiskach; że tą istotą jedyną, określoną różnemi imionami bogów, jest Byt Powszechny, który ogarnia wszystko, jest wszystkiem i we wszystkiem; że bogowie indyjscy, będąc tylko imionami istoty jednej, są równi sobie, a jako siły naturalne, rozwijają się jedne z drugich i przechodzą jeden w drugiego, podobnie jak siła staje się ciepłem, ciepło—ruchem, a ruch siłą. Popierając te twierdzenia cytatami bardzo obfitemi, Bourquin przytacza i takie, z których widać, że bogowie wedyjscy posiadają *kolejno* wszechpotęgę i chwałę najwyższą; że stworzenie świata przypisywane jest różnym bogom, że czyny jednych bóstw są jednocześnie czynami innych.

Poznajmyż teraz moralność religii wedyjskiej. Indogermańskie pojęcia religijne—pisze Deussen—różnią się od semickich głównie tem, że semita zaznacza nierównie silniej przeciwieństwo pomiędzy Bogiem a człowiekiem, gdy Indogiermanie kładą nacisk na

---

[1]) Pan = wszystko, Teos = Bóg; ztąd panteizm jest doktryną, która uczy, że Bóg jest wszystkiem i wszystko Bogiem.

wewnętrzną tożsamość ich istoty. Ztąd też Bóg semitów jest nadewszystko „panem“, człowiek zaś „sługą“, gdy u Indogiermanów przeważa pojęcie Boga jako „Ojca”, a ludzi jako jego „dzieci”. Wprawdzie w religiach obu występuje często „Ojciec” za „Pana” i odwrotnie, wszelako bogowie wedyjscy nierównie częściej zajmują względem ludzi stanowisko rodzinne, przyjaciół, krewnych i braci, a przedewszystkiem „ojców”. Przez takie pokrewieństwo z ludźmi bogowie stali się wielce samolubni, silnie zmysłowi i nadmiarę w datkach rozmiłowani, a wskutek tego, Indyanie pierwotni, ufni w to pokrewieństwo, traktują bogów bardzo po ziemsku. „Gdybym ja miał tyle, o Boże, co ty, nie zostawiałbym w ubóstwie śpiewaka, lecz czcicielowi swemu przynosiłbym co dnia podarunki”. „Gdybyś ty był śmiertelnym, a ja nieśmiertelnym, nie zsyłałbym na ciebie niedoli i ubóstwa; mój śpiewak nie byłby, wbrew zasłudze, pragnącym i zubożałym“. „Ja tobie daję—więc i ty także dać mi powinieneś“—oto zasada wzajemności, jaka przebija z bardzo wielu hymnów Rigwedy. Że przy takim stosunku bogów do ludzi moralność nie mogła wznieść się bardzo wysoko — to jasne. Pomimo jednak egoizmu i zmysłowości bogów wedyjskich, rdzeniem ich, stanowiącym istotę pierwiastku moralnego tej epoki, są: „prawda, słuszność i dobro“, zaklęte w jeden wyraz *ritam*, który, podług prof. Ludwiga, oznaczał pierwotnie „bieg rzeczy“. W znaczeniu najobszerniejszem — pisze ten uczony — „ritam“ oznacza bogów, którzy troszczą się o porządek, o prawidłowy bieg rzeczy i utrzymanie go w swojej sile, ztąd też nosili miano *ritavridhas*=kierownicy porządku, lub *ritasapas*=słudzy porządku, albo wreszcie *gopa ritasya*=stróże porządku. Z pojęciem tem zrosło się później znaczenie przebiegu prawidłowego tych zmian w świecie widzialnym, które warunkują szczęście ludzi, zwierząt i roślin. O ile wszakże z jednej strony bogowie wcielali w sobie odwieczny porządek natury w znaczeniu fizycznem, o tyle z drugiej byli

także i opiekunami porządku moralnego. Jako tacy, nosząc miano *ritavridh*, t. j. radujący się porządkami, kochali i popierali prawdomównych, sprawiedliwych i dobrych, a nienawidzili i karali złoczyńców. Wszelako ten pierwiastek moralny bogów wedyjskich ginie prawie całkiem śród żywiołów mitologicznych, wskutek czego bóstwa same były bardzo słabą podporą moralności. W słynnym wierszu Rigwedy (X, 117), który tu w przekładzie podajemy, poeta, zachęcając do dobroczynności, wcale nie usiłuje opierać swoich pojęć moralnych na teologii, lecz przeciwnie, uważa ją za nieodpowiednią do tego celu. Oto ów wiersz:

Głód nie jest karą od bogów zależną!
Sytego również ściga śmierć wytrwale,
I nic bogaczom dla biednych nie bierze.
Kto sam nie daje—nikt go nie wspomoże.

Kto w pożywienie bogaty — głodnemu,
Który o datek poprosił w potrzebie,
I godzien serca — pomocy odmówi,
Ten również nigdy litości nie znajdzie.

Kto ma dostatek—niech biednym nie skąpi,
Bacząc na dalsze przyszłości koleje;
Jak wozu koła bogactwo się toczy
I bardzo często posiadaczów zmienia.

O karze za grzechy w życiu przyszłem Rigweda prawie nic nie mówi; pojęcia, związane z tą kwestyą, rozwinęły się dopiero później. Zgodnie z pojęciami wedyjskiemi duch zmarłego przechodzi w krainę światłości niebieskiej, drogą przez ojców utorowaną, a to życie w niebie, w którem Yama pod cieniem drzew pije z bogami Somę, wolne jest od wszelkich ułomności ziemskich i od cierpień. Niebo jest nagrodą bohaterów, ginących w boju, lecz nadewszystko tych ludzi, którzy hojnie obsypywali kapłanów ofiarami.

Oto jak w hymnie błagalnym do Somy poeta wyobraża sobie raj niebieski:

O Somo, zabierz mnie do tej siedziby nieśmiertelnej, która jest w niebie, gdzie mieszka światło niebieskie! Płyń, Somo, do Indry! Zabierz mnie tam, gdzie Yama królem, gdzie są bramy nieba i gdzie płyną rzeki potężne. Zabierz mnie tam i daj nieśmiertelność! Zabierz mnie tam, gdzie jest trzecie niebo, gdzie jest trzecie królestwo światła ponad niebem i gdzie każdy może używać swobody. Zabierz mnie tam, gdzie każda żądza jest nasycona, gdzie Pradhma posiada siedlisko swoje, gdzie jest pokarm i zadowolenie. Zabierz mnie tam, gdzie są radości, słodycze i rozkosze, gdzie każde pragnienie serca niespokojnego zaspokojone być musi. Weź mnie tam i daj nieśmiertelność! Płyń, Somo, do Indry!

Gdy naród, zajęty coraz bardziej walką z tubylcami o rozszerzenie swych siedzib, przestał snuć przędzę religijną swych wierzeń, wyręczali go w tej czynności bardzo troskliwie kapłani, wmawiając w niego, że tylko przez dary ludzkie przychylną działalność bogów osiągnąć można, t. j. że bogowie są zależni od woli i czynów ludzi, zwłaszcza tych wybrańców, którzy posiedli znajomość pieśni praojców i ścisły bieg ofiar, t. j. kapłanów. To też wraz z działaniem tych wybrańców zrodziła się także i niewiara, której przejawy są już w „Rygwedzie" bardzo widoczne. Gdy Indyanin musiał dawać bogom, t. j. kapłanom, bardzo dużo, a wyniki tej ofiarności, przeważnie, jak to bywa w życiu, zawodziły, przejęty goryczą względem bogów, pokpiwać z nich zaczął. „Indry nie ma — woła wieszcz Rigwedy — któż go kiedy widział?" „Kto chce odkupić odemnie tego Indrę — śpiewa wieszcz inny — oddam go za dziesięć krów mlecznych; jeżeli wrogów odpędzi—to go odkupię." Koroną takich szyderstw przeciw Indrze jest słynny wiersz w „Rigwedzie" (X, 119), w którym bóg ten, rzetelnie pijany Somą, rozprawia sam z sobą o wielkości swojej, a poeta kończy każdy dwuwiersz refrenem: „Oha, czy to nie z Somy wypłynęło?!" W innym hymnie do żab (VII, 103) występują one w zastępstwie bogów, opiewając swe czyny bohaterskie. Przez rok żaby milczały, „jak kapłan,

który ślub wykonywa, a podczas deszczu rechoczą, paplając jedna za drugą, jak uczeń za nauczycielem w szkole kapłanów. A hałasują przytem, jak kapłani, którzy, pijani Somą, siedzą przy pełnym dzbanie i rozprawiają." Najśmielszy zaś jest koniec wiersza, wprost drwiący z modlitw kapłańskich. „Wy nie wiecie, kto ten świat stworzył—woła poeta (X, 82, 7)—ktoś inny wcisnął się pomiędzy niego i was." Jakoż, dzięki tym wątpliwościom, zaczęła kiełkować filozofia, t. j. poszukiwanie owego Boga, który był stwórcą świata rzeczywistym. Zagłębiając się coraz silniej w zagadkach bytu, niektórzy z poetów „Rigwedy" przyszli do przekonania, że podstawą tej różnokształt-





Fryzy ze świątyni Budda Gaya.

nej wielości bogów i ludzi jest różniąca się od nich *jedność wiekuista*, która wprzód już znalazła swój wyraz w panteizmie bezwiednym narodu. Ta myśl o jedności wszechświata przejawiła się najwymowniej w dwu hymnach, które stanowią zarodek filozofii wedyjskiej. W pierwszym z nich, t. j. w hymnie Dirghatamy (I, 164) poeta, skrępowany jeszcze formułkami obrzędowemi, zastanawiając się nad zagadką wszechświata, przychodzi do przeświadczenia, że ona da się rozwiązać tylko za pomocą *jedności*, którą wywodzi z tożsamości porządku świata z porządkiem ofiarnym. Drugi z tych hymnów (X, 129), zwany „hymnem

stworzenia," już wolny zupełnie od powijaków rytualnych, „jest w swojej prostocie szlachetnej, w podniosłości i czystości pojęć filozoficznych jednym z najwybitniejszych płodów myśli świata starożytnego." Oto nasz przekład tego hymnu, wyzwolonego z wszelkiej mitologii:

Nie było wówczas niebytu i bytu,
Żaduej przestrzeni powietrznej i nieba.
Kto miał świat w pieczy i kto go utaił?
Gdzie była otchłań głęboka, gdzie morze?

Śmierć nie istniała, jak i nieśmiertelność,
I dnia nie było wówczas, ani nocy.
Tchnęła bez tchnienia Jedność *(ekam)* w prapoczątku
I już po za nią nic więcej nie było.

Szata ciemności wszechświat okrywała,
Gubił się w mroku ocean bez światła
I wówczas Jedność, w łupinie ukryta,
Przez siłę żarów wewnętrznych *(tapas)* powstała.

I z niej się najprzód miłość *(kama)* wyłoniła,
Jako poznania zarodek nasienny.
Bytu korzenie znaleźli w niebycie
Mędrcy, wszczepieni w myśl swojego serca.

Oni wskroś świata swój sznur przeciągnęli,
Co było nad nim?... i co pod nim było?
U dołu siły zarodkami plenne
I byt sam w sobie — a rozwój — na górze.

Komuż się uda zgłębić tajemnicę?...
Kto kiedy odgadł — zkąd przyszło stworzenie?
Czy się bogowie po niém wyłonili?
Któż powie, jaki był ich prapoczątek?

O ten, z którego stworzenie wytrysło,
Który się na nie patrzy z wyżyn nieba,
Który był świata, albo nie był Twórcą,
Ten sam wie tylko!... lub też i on *nie wie!...*

Po odkryciu jedności, jako pierwiastku świata, musiała natychmiast wyrodzić się dążność poznania

jej bliższego i określenia. Początki tych rojeń monoteistycznych, które z czasem, jak zobaczymy, wytworzyły niezmiernie bogatą literaturę filozoficzną, są już widoczne w 4-ch hymnach „Rigwedy” (X, 121; X, 81, 82; X, 72; X, 90). W 1-ym z nich występuje *Prajapati*, jako „Pan Stworzeń”:

Jak ziarnko złote zjawił się w początku,
Ledwie zrodzony — już władcą był świata.
On to utrwalił i niebo i ziemię.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
Ten, który daje i oddech i siłę,
Któremu nawet bogowie posłuszni,
Którego cieniem: śmierć i nieśmiertelność.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
Kto tylko żyje, kto oczy zamyka,
Cały świat żywy pod jego jest władzą,
Ludzi i zwierząt on królem jedynym.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
On to sam swoją potęgą wytworzył
Te góry śnieżne i te oceany!...
Ramiona jego — biegunami nieba.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
On podtrzymuje i niebo i ziemię
I ten widnokrąg i słońca blask wielki,
I on przestworza eterem wypełnia.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
Na niego tylko dwu wojsk zapaśnicy,
Liczą, ufając w swem sercu beztroskiem;
Z niego to słońce wypływa i świeci.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
Gdy kiedyś wody wszechświat ogarniały,
Wszechzarodkami i ogniem brzemienne,
On jeden wyszedł, jako bogów tchnienie.
Kto jest tym Bogiem, któremu służymy?
Tyś, *Prajapati*, ty jeden, nikt inny,
Ten, który wszechświat ogarnął i trzyma.

W hymnie X, 81 o *Viçvakarman*, t. j. „Wszechstwórcy,” jeszcze głębszym i wolniejszym od osłonek teologicznych, poeta filozof utrzymuje najprzód, że Bóg sam siebie przekształcił w świat, a dalej, że niema absolutnie żadnego fundamentu, na którymby się opierał Wszechstwórca, oraz, że tworząc świat,



Słup (Lat) z napisami z Allahabad (w. IV po Chr.

nie posiadał na zewnątrz siebie żadnej materyi. Wobec tego Bóg sam jest przyczyną siebie *(svayambhu)* i to zarówno materyalną, jak twórczą. O ile w hymnie poprzednim poeta usiłuje wykazać tożsamość Boga i świata, o tyle w następnym (X, 82) zwraca uwagę na sposób, w jaki świat wyłonił się z istoty boskiej. Z tłuszczu ofiarnego *(ghritam)* wód pierwotnych, w których pogrążone były oba światy (niebo i ziemia), powstały one przez wyrok *(manas)* Stwórcy, który najprzód utrwalił krańce sklepienia niebieskiego, wytwarzając wśród nich niebo i ziemię. Ciąg dalszy stworzenia przypadł w udziale pomocnikom Stwórcy, którzy tu występują poraz pierwszy, jako przedświatowi mędrcy. W hymnie tym spotykamy również zaznaczoną bardzo wyraźnie ideę Wszechstwórcy, który (podług przekładu Indyanina, Dutt'a) *„jest jeden, chociaż nosi imiona wielu bogów"* Rodzajem uzupełnienia do obu tych pieśni jest hymn X, 31, który, będąc wogóle ciemnym, zawiera dwa przyczynki niezmiernie ważne do późniejszego bramanizmu. Poeta mianowicie przedstawia tu *zależność bogów od modlitwy lub pieśni śpiewaka*, oraz naucza, że nawet *modlitwa owa* jest czczona jako *pierwiastek przedświatowy i światotwórczy.* Pierwiastek ten, przepołowiony później na krowę i byka, dwa symbole sił naturalnych, wydał przez ich połączenie świat cały, który, będąc ich synem, istniał przed rodzicami, jako modlitwa. Tu jest rdzeń przepotężnego później bramanizmu, który w ten sposób przekonywał owieczki ciemne, że najwyższą prapotęgą jest modlitwa, a treścią jej rdzenną — ofiara, im bogatsza, tem skuteczniejsza.

Wskutek owych doktryn, podrzędne zrazu bóstwo *Brihaspati* lub identyczne z nim *Bramanaspati* („Pan modlitw") stawało się coraz potężniejsze, a hymn „Rigwedy," X. 72, wyprowadza z niego i świat i bogów, „wlewając nowe wino w stare miechy," t. j. łącząc nowe pojęcia kosmogoniczne z mitologią starożytną. Że nauka o początku wszechrzeczy *(jatavidya)* w ostatniej dobie Rigwedy stawała się coraz popularniejszą, świadczy piękny hymn o mądrości (X, 71), poświęcony Brihaspatiemu.

O ile w hymnach poprzednich Prajapati, Viçvakarma i Bramanaspati występowali jako uosobienia pojęć abstrakcyjnych, o tyle w jednym z hymnów najpóźniejszych (X, 90) zjawia się już istota konkretna, *Purusza*, t. j. „Człowiek." Widzieliśmy, że bogowie dawni byli uosobieniem pojedynczych zjawisk i sił natury. Otóż skoro poeci w swych zaciekaniach filozoficznych doszli do tej idei, że wielość rzekoma wszechrzeczy jest jednością, wytworzyła się wraz z tą ideą potrzeba uosobienia całej natury, jako jedności, w jednym wszechorganizmie, podobnym żywemu ciału człowieka. W ten sposób powstał *Purusza*, praolbrzym, którego głową—niebo, okiem—słońce, oddechem—wiatr, jednem słowem, wszystkie organy jego ciała są częściami świata, powstałego przez samą ofiarę Puruszy. W tym słynnym hymnie spotykamy pierwszą wzmiankę o różnicy pochodzenia oddzielnych warstw społecznych, która z czasem stać się miała podstawą tak zwanych kast, będących i dziś jeszcze najcięższą plagą dla Indyan. Otóż gdy ów olbrzym Purusza poświęcił siebie całego dla stworzenia świata,

Wówczas z nst jego powstaii *Bramini* (kapłani)
Z ramion olbrzyma wyszli *Radżanija* (rycerze)
Uda Puruszy dały żywot *Vajsyjom* (rolnicy)
A z nóg nareszcie wytworzył się *Sudra* (sługa).

Wreszcie dodać potrzeba, że z ust Puruszy, oprócz braminów, wyszli także i bogowie, z którymi

kosmogonia indyjska, pomimo zaznaczonych wyżej przejawów monoteizmu, rozstać się jeszcze nie mogła.

VI.

Mówiliśmy, że podług sanskrytologów pieśni Rigwedy przechowały się przez kilka wieków tylko w pamięci narodu, zanim około r. 1000 przed Chr. ułożone zostały w Samhitę, do potrzeb religijnych zastosowaną. Otóż w okresie tworzenia tej kompilacyi Hindusi przeszli już z Pendżabu na dolinę Gangesu, gdzie życie ich polityczne, społeczne i religijne uległo zmianom gruntownym. Po epoce pasterstwa nastąpiło życie osiadłe, a z niem rozwój rolnictwa, miast i przemysłu. Ze szczepów licznych i rozdzielonych wytworzyły się państwa potężne, których królowie przebywali już w stolicach swoich, zdobnych w siedziby monarsze, bardzo bogate. Literatura epiczna przechowała nazwy tych narodów, które w tej epoce wyróżniały się rozkwitem swoim i potęgą. *Kuru* mieli swoje królestwo w pobliżu dzisiejszego Delhi; *Pandżalowie* osiedli dalej ku południo-wschodowi, wokoło dzisiejszego Kanudż; *Kosalowie* zajęli kraj obszerny pomiędzy Gangesem i Gnndukiem, obejmującym dzisiejsze Audh; *Videhowie* żyli po za Gundukiem, gdzie dzisiaj Tirhut, a *Kasyjowie* osiedli wokoło dzisiejszego Benaresu. Naturalnie, było i wiele innych szczepów, mniej potężnych, które jednakże kwitły i od czasu do czasu rozszerzały swoje królestwa. Żyjąc nad Gangesem, w klimacie bardzo gorącym i wilgotnym, śród roślinności wybujałej, w klimacie, który wymagał mniej pożywienia, a dostarczał obficie środków do życia, Indyanie tracić zaczęli dawniejszą dzielność, świeżość i odwagę, lecz wzamian zato kształ-

cili się i cywilizowali coraz usilniej, tonąc przytem w rojeniach fantazyi wybujałej i w erotyzmie nieokiełznanym „śród kwiecia i ptaków, śród lotosów i drzew mangowych, śród gazelli i światła księżycowego.” Dwory królewskie Videhów i Kasyjów były już bardzo oświecone, a literatura bujnie kwitnęła. W miarę jak Hindusowie tracili dawniejszą energię rycerską i hart męzki, przekształcało się z gruntu życie ich społeczne i religijne. Hymny proste, któremi zdobywcy Pendżabu wzywali bogów natury, musiały teraz, nad Gangesem, ustąpić miejsca kultowi, związanemu z ceremoniałem religijnym i obrzędami, wymędrkowanemi przez kapłanów, którzy, zdobywszy wpływ i potęgę, stali się wreszcie kastą dziedziczną. Królowie i wojownicy, żyjąc na dworach świetnych i bogatych i zatracając dawniejszą łączność z narodem, wytworzyli również kastę odrębną, a lud, Wajsyjowie, coraz słabszy i coraz biedniejszy, przyjął bez protestu owe kajdany, które mu narzucili Bramini i Kszatryjowie. Wreszcie tuziemcy, pokonani i ujarzmieni, przyjąwszy cywilizacyę aryjską, wytworzyli kastę najniższą Sudrów, t. j. sług i niewolników. Te kasty barbarzyńskie, wytworzone z bezwzględnością nieznaną żadnemu narodowi świata całego, rozdzieliwszy przepaściami niezgłębionemi cztery warstwy narodu, stały się jego przekleństwem, które do dziś dnia jeszcze ciąży nad Indyanami, uniemożliwiając prawidłowy rozwój sił narodowych. Wraz z upadkiem ludu i jego nędzą wytworzyła się wiara w wędrówkę dusz, Rigwedzie całkiem nieznaną, a następnie pustelnictwo i pokutnictwo, które skłaniało ludzi do samoudręczeń, do zadawania sobie mąk najstraszniejszych. Jakim przyczynom, prócz klimatycznych, zawdzięczał naród indyjski takie przeobrażenie nadzwyczajne w tym drugim okresie swego istnienia, wyjaśnia do pewnego stopnia literatura tej epoki, do której właśnie przechodzimy.

Samaweda-Samhita składa się z wierszów, wyję-

tych z Rigwedy, z księgi 8-ej, a zwłaszcza z 9 ej, poświęconej Somie, za wyjątkiem tylko 75 pieśni, których nie odnaleziono w Rigwedzie. Wiersze Samawedy-Samhity, zebrane dla kapłanów *Udgatri*, uczestniczących przy ofierze Somy, nabierają swego właściwego charakteru pieśni *(saman)* dopiero w śpiewnikach, zwanych *ganas*, gdzie już są wskazówki, dotyczące przedłużania, powtarzania i wstawiania zgłosek potrzebnych do śpiewu. Zbiór śpiewów Samawedy składa się z 1,549 pieśni, podzielonych na dwie księgi, zwane *arczyka*, z których 1-a dzieli się na 6 lekcyj *(prapathaka)*, a każda lekcya na 10 dekad *(daçat)* za wyjątkiem 6-ej, która ma ich tylko 9. Wiersze pierwszych 12 dekad są poświęcone bogu Agni, pieśni ostatnich 11-tu dekad zwracają się do Somy, a środkowe (46 dekad) do Indry. Księga 2-ga zawiera 9 lekcyj, podzielonych na dwie, a niekiedy na 3 lekcye. Księga ta, znacznie późniejsza i mniej ważna, powtarza przeważnie pieśni księgi 1-ej. Najdawniejsze wydanie Samawedy-Samhity przywiózł wraz z przekładem swoim misyonarz Stevenson w r. 1842, ale edycyę prawdziwie naukową przygotował i wydał wraz z przekładem niemieckim Benfey w r. 1848.

Nierównie większe od pierwszej znaczenie historyczne ma *Yadżurweda-Samhita*, która nie tylko wprowadza nas na nową arenę jeograficzną, do kraju *Madhyadeça*, najświętszej części Indostanu, głównego siedliska kultury staroindyjskiej, lecz także otwiera nową epokę życia Indyan religijnego i społecznego. Areną pierwszą tego życia jest kraj pomiędzy Sutledż i Jumną, oraz pomiędzy dwiema rzekami małemi Drishadvati i Sarasvati — odpowiadający dzisiejszemu obwodowi Sirhind. Był to kraj zajęty przez szczep Kuru, mający w sąsiedztwie od wschodu kraj Pandżalów, który ciągnąc się od Mirutu do Allahabad, obejmował terytoryum pomiędzy Jumną a Gangesem, zwane Doab („Dwie wody”). Otóż w tej świętej krainie *Kurukszetra* powstała Yadżurweda

i rozwinął się naprzód system religijny i społeczny braminów, zkąd dopiero przeszedł do całych Indyj; i tu też ukształtowała się ostatecznie *Yadżurweda*, t. j. księga sentencyj ofiarnych, bez której żaden kapłan czynny przy ofiarach obejść się nie mógł. Będąc prawie jedynym pomnikiem z tych czasów, które się łączą bezpośrednio z okresem Rigwedy, t. j. z epoki pomiędzy r. 1000 a 800 przed Chr., ma ona dla historyi ducha indyjskiego ważność pierwszorzędną. Księga ta, odpowiednio do potrzeb różnych szkół kapłańskich, istniała w wielu redakcyach, z których 5 doszło do naszych czasów. Dwie z nich: *Maitrayani-Samhita*, złożoną z 4-ch ksiąg *(kanda)*, podzielonych na 54 lekcye *(parapathaka)* i *Kathaka-Samhita*, t. j. Yadzurweda szkoły *Katha*, wydał prof. Schroeder. Obie te „recenzye" są do siebie bardzo zbliżone. Trzecią, zwaną *Taittiriya Samhita*, pochodzenia późniejszego, wydał prof. Weber (1871—72). Od recenzyj powyższych, przeważnie zgodnych z sobą i opartych na tej samej zasadzie układu treści, różni się zasadniczo *Vayasaneyi-Samhita*, najmłodsza, ale najbardziej w Indyach rozpowszechniona. Tamte trzy, oprócz sentencyj ofiarnych i wierszów, zawierają także: uwagi, służące do wyjaśnienia rytuału częstokroć bardzo złożonego, badania nad istotą i wartością ofiar, legendy, podania, oraz wskazówki różne dla kapłanów, pisane prozą, gdy ostatnia, t. j. Vayasaneyi Samhita składa się tylko z wierszów i formuł wygłaszanych podczas ofiary. Z tej racyi nazwano ją jasną *(sukla)*, czyli „białą", t. j. wolną od treści wyjaśniającej, gdy inne otrzymały miano ogólne Yadżurwedy *czarnej (kriszna)*. Yadżurwedę białą w dwu recenzyach wydał prof. Weber (1849—1852).

Yadżurweda - Samhita ma tyle tylko podobieństwa z Samawedą, że ułożona została również dla celów rytuału ofiarnego; gdy jednakże ostatnia odnosi się tylko do jednej części tego rytuału, t. j. do ofia-

ry Somy, Yadżurweda zawiera wszystkie formuły, odnoszące się do całego ceremoniału ofiarnego. Czerpie ona również z Rigwedy, ale w większej połowie jest dziełem zupełnie oryginalnem. Połowa Yadżurwedy białej składa się z wierszów *(rycz)*, z których przeszło 700 jest w Rigwedzie, drugą zaś połowę stanowią formuły *(yajus)*, pisane prozą. Otóż ta część ostatnia, oraz wiersze niepożyczone z Rigwedy—to utwory zupełnie oryginalne. Język Yadżurwedy zgadza się wogóle z Rigwedą, a i panteon mitologiczny pozostał w niej prawie bez zmiany. Wszelako *Prajapati* zdobywa w tej księdze stanowisko pierwszorzędne. Rudra występować zaczyna jako *Siwa*, o którym Rygweda nic nie wiedziała; *Visznu* wysuwa się także na plan pierwszy; demony, pod nazwą stałą *Asura*, występują jako grupa złych duchów, będąca w ciągłej walce z bogami dobrymi i wreszcie nimfy niebieskie *Apsarase*, które w mitologii powedyjskiej zajęły miejsce bardzo poważne, jako istoty uwodzące czarami wdzięku niewieściego, już w Yadżurwedzie odgrywać zaczynają rolę ważniejszą.

Jakkolwiek bogowie pozostali prawie ci sami, to jednakże zmienił się z gruntu sposób ich czczenia, skrępowany zupełnie nowemi obrzędami, wprowadzonemi przez kapłanów, którzy w tej epoce stanowili już ciało wyodrębnione i zorganizowane jak najściślej. Wyraz „brama" już teraz oznacza istotę modlitwy i świętości, a kult węża, nieznany Rigwedzie, zjawi się tutaj jako jeden z żywiołów religii indyjskiej. W tej nowej epoce charakter kultu był najzupełniej wywrócony. O ile dawniej przedmiotem jego byli bogowie sami, ofiary zaś stanowiły środek pomocniczy do uzyskania ich łaski, o tyle teraz w Yadżurwedzie ofiara sama staje się celem wszelkich myśli i pragnień człowieka, a ważność jej tkwi tylko w formułkach obrzędowych, związanych najściślej z samą ofiarą. Za pomocą ofiar tego rodzaju bramini trzymali bogów w swoich rękach, zniżając reli-

gię do znaczenia „of mechanical sacerdotalism”, jak się wyraża Macdonell. Czereda kapłanów zajęta była wykonywaniem systemu ceremonij zewnętrznych, którym nadawano znaczenie symboliczne, a w tej atmosferze niezliczonych formułek obrzędowych zaprzepaścił się całkiem ów duch prawdziwie religijny, którym Rygweda była przejęta. Już teraz nikt nie czci bogów za dobrodziejstwa, nikt się przed nimi nie upokarza za grzechy własne, lecz tylko wszyscy zwracają się ku nim z żądaniem dóbr materyalnych. Naturalnie, następstwem takiego zatopienia religii w obrzędach były formułki ofiarne Yadżurwedy, które powtarzały bez końca tę samą ideę w obsłonkach najrozmaitszych, z przeróżnemi wykrzyknikami bez sensu, śród których zgłoska *om* zajęła miejsce wybitne. Formułki te, coraz ciemniejsze i zawilsze, ogołocone z wszelkiej myśli zdrowej i jasnej, stały się skarbem tajemnic, prrzystępnych jedynie braminom, którzy umieli im nadać charakter prawie czarnoksięzki. „*Nidhayo va nidhayo va om va om va om va e ai om svarnajyotih*—oto formuła z Yadżurwedy, przytoczona przez Macdonella'a, który twierdzi, że tylko ostatni w niej wyraz jest możliwy do przetłómaczenia i znaczy „światło złote.” Taką to mądrością ujarzmili naród Bramini, którzy w nowopowstałym systemie kast zabezpieczyli sobie zwierzchnictwo najwyższe zarówno społeczne, jak religijne, ciążące na tym narodzie nieszczęśliwym od 25 wieków z górą. W tej epoce bramini stawiali siebie nie tylko na równi z bogami, ale nawet często ponad nimi. A jak uczciwie sprawowali swe obowiązki względem ofiarodawców *(Yajamana)*, niechaj świadczy następujący ustęp z Yadżurwedy, który tu tłómaczymy podług prof. Schroedera:

„Gdyby kapłan chciał, mogłoby się ofiarodawcy dziać coraz gorzej, mógłby on składać za niego dary ofiarne pojedynczo; po takiem oddzieleniu go (od ofiary i jej korzyści) działoby się ofiarodawcy coraz gorzej... Jeżeli np. kapłan chce, żeby Yajamana był bogaty w by-

dło, wówczas powinien tak rozłożyć skóry zwierząt przy ofierze, żeby wszystkie były zwrócone ku środkowi. Jeżeli jednak kapłan chce przeciwnie, ofiarodawca może pozostać bez bydła: wówczas powinien rozłożyć skóry w ten sposób, żeby się w różnych kierunkach rozchodziły. Jeżeli kapłan chce kogo uczynić głuchym, składa gwałtownie za jednym zamachem wszystkie dary ofiarne, a potęgując wskutek tego w ofiarodawcy siły życiowe, czyni go głuchym. Jest także sposób takiego składania ofiar, żeby przeciwnikowi ofiarodawcy dobrze się działo i żeby zgnębił Yajamana. Przy ofierze wszystko zależy od porządku prawidłowego, a kapłan może go, gdy chce, zakłócić i w ten sposób nieszczęście spowodować. Tak np. przy ceremonii, do której bywają używani koń i osioł, konia prowadzi się naprzód, osła za nim, żeby uniknąć powikłania—lecz jeśli kapłan pragnie—uczyni je, prowadząc naprzód osła, a za nim konia."

W ten sam sposób kapłan może sprowadzić głód, suszę, choroby i t. p., pomimo, że ofiarodawca składa hojne datki z prośbą o dostatek, deszcz lub zdrowie. Jakiż więc był środek uniknięcia tych szalbierstw kapłańskich? Nikczemna chełpliwość z własnej podłości świadczy najwymowniej o celu braminów. Z ustępu przytoczonego wynika jasno, że lud nieszczęśliwy a ciemny, jeżeli pragnie skuteczności ofiar i zabezpieczenia się przed szalbierstwem kapłanów, powinien zdobywać sobie ich względy uległością bezgraniczną, mieniem i życiem.

Stanowisko niewiasty w dobie Yadżurwedy musiało być jeszcze szanowane, skoro uczestniczyła ona w ofiarach. Wszelako już się przejawiać zaczyna późniejsze jej lekceważenie, jak to widać z takich docinków w tej księdze: „Kobieta jest fałszem", „Kobieta jest zepsuciem", „Trzy rzeczy są poświęcone bogini występku *(Nirrti)*: kość do grania, kobiety i sen."

Pierwotnie tylko Rig, Sama i Yadżurweda otrzymały nazwę ksiąg kanonicznych, z tej przyczyny, ponieważ były one ściśle związane z wielkim ceremoniałem ofiarnym, gdy *Atharvaveda* nie ma z nim pra-

wie nic wspólnego, za wyjątkiem księgi ostatniej, którą dodano widocznie dlatego tylko, żeby umożebnić nadanie całości znaczenia kanonicznego.—*Atharvaweda-Samhita* jest zbiorem formuł czarnoksiężkich *(brah-*



Ogrodzenie świątyni w Barhut (r. 200 przed Chr.)

man) albo leczniczych *(bheshaga)*, zkąd też nosi miano Bramawedy; ponieważ zaś owe formuły związano z imionami starożytnych rodów świętych *Atharvan* i *Angira:* przeto cała księga otrzymała nazwę *Athar-*

vangirasah lub *Atharvaveda*. Składa się ona z ksiąg 20 u, zawierających 720 hymnów, a 6,000 wierszów, z których część piąta pochodzi z Rygwedy, zwłaszcza z księgi X ej, zawierającej pieśni magiczne. Atharwaweda, której $^1/_6$ część napisana prozą, istnieje w recenzyach dwu szkół. Jednę z nich wydrukowali w r. 1856 Roth i Whitney, drugą zaś, odkrytą przez prof. Bühlera w Kaszmirze, opisał Roth w r. 1875. Przekładu całej księgi jeszcze literatura europejska nie posiada. Roth stwierdza, że język Atharwawedy, jakkolwiek w gruncie rzeczy nie różni się od języka Rygwedy, to jednakże zbliża się już widocznie, zwłaszcza w słownictwie, do późniejszego okresu. Księga ta służy nie religii narodu, ale jego przesądom i zabobonom. Siła jej formuł i zaklęć ma za cel główny odwracanie klęsk od ludzi, a sprowadzanie pomyślności. Bierze ona w opiekę człowieka przeciwko potędze złych duchów, przeciw chorobom, zwierzętom szkodliwym i napaściom wrogów. Zaklęciami swemi leczy ona febrę *(takman)*, trąd, skrofuły, żółtaczkę, kaszel, choroby oczu, łysiny, niemoc fizyczną, złamania członków, rany, ukąszenia wężów i owadów, działanie trucizny, szaleństwo i t. p. Naturalnie zaklęciom towarzyszy użycie ziół odpowiednich. Za pomocą czarów tej księgi człowiek może nie tylko odzyskać zdrowie i majątek, urzeczywistnić wszystkie pragnienia swoje, ale nawet przedłużyć życie. Wszelako Atharwaweda zawiera nie tylko owe błogosławieństwa, czary i zaklęcia, które nadały jej nazwę, ale posiada również, zwłaszcza w księgach 12, 14, 15 i 18, wiele treści pobocznej, która ma dla poznania starożytności indyjskiej znaczenie główne. Owe błogosławieństwa związane tu są z naukami, których napróżno szukalibyśmy gdzieindziej, a one to ukazują nam życie codzienne ludu z jego troskami i zabiegami, oraz całą dziedzinę zabobonów z tkwiącemi w nich zarodkami późniejszych mytów, teoryj i zwyczajów.

Przełożymy dla próby parę zaklęć podług Macdonella. Przeciw kaszlowi:

Jako dusza z pragnieniami swemi
W dal przestronną szybko odlatuje,
I ty również, o kaszlu, odlatuj
W szybkolotnym duszy ludzkiej biegu!
Jako strzała ostro zakończona
Pędem szybkim w przestrzeń odlatuje,
I ty także, o kaszlu, odlatuj,
Het, w szerokie tej ziemi przestworza!

Albo przeciw chorobom i śmierci:

Skoro życie w nim słabnie, lub już go opuszcza,
Kiedy stanął już prawie nad śmierci otchłanią,
Ja go z objęć zniszczenia wydobywam siłą,
By mógł jeszcze wesoło przeżyć sto jesieni,
Powstań więc, o człowiecze, i z tych więzów śmierci
Oczyść szybko swe nogi i nie śpiesz w otchłanie!
Od życia na tej ziemi nie uciekaj jeszcze,
Patrz dalej w boga Agni i w światło słoneczne!

VII.

Drugą z kolei częścią składową każdej z Wed są *Brahmanas*. Ze względu na znaczenie olbrzymie tego wyrazu, z którym ciągle musimy się spotykać w tej książce, wypada nam poznać bliżej jego rodowód i stopniowe przekształcanie się pojęć związanych z tym wyrazem, który pojmowany pierwotnie najrozmaiciej, ma znaczenie inne w pieśniach najstarszych, inne — w późniejszych. Cały materyał, odnoszący się do wyrazów „Bràhma", „Brahmâ" i „Brahmâna", zebrał najdokładniej dr John Muir w tomie 1-ym swych znakomitych *Original Sanscrit texts* (1868). Przewodnikiem wybornym jest również dr Haug, który w swej rozprawie p. t.: „Brahma i Braminowie",

przedstawił rzecz całą wyczerpująco. Otóż Brahman, wyraz podług znaczenia swego abstrakcyjny, a według rodzaju nijaki, pochodzi od pierwiastka *brih* = rosnąć i przyrostka *man*, co razem oznacza „roślinę”, latorośl. Pod pokrewną temu wyrazowi nazwą zendzką *Baresman* rozumieli kapłani religii Zoroastra pewne gałęzie, które, po wygłoszeniu formuł odpowiednich, same spadały z drzewa, łącząc się w wiązki, niezbędne przy uroczystościach *Izeszne*, będących pozostałością szczątkową ofiary staroindyjskiej napoju Soma. W znaczeniu „gałęzi” wyraz Brahma był użyty dopiero w Yadżurwedzie. Otóż z tem znaczeniem pierwotnem łączy się w sposób naturalny, następne z kolei pojęcie „wzrostu i powodzenia”, używane w Rygwedzie. Ztąd dopiero powstały z czasem „środki wzrostu i pomyślności”, to, co wzrost i pomyślność sprowadza, a mianowicie: „ofiary, a także święte pieśni, śpiewy, sentencye i wogóle pobożność”. To znaczenie spotykamy już często w Rygwedzie. Następnie wyraz *Brahman* przybiera znaczenie czegoś, co jest nieodłączne od powodzenia ofiar, co wywołuje dobre ich następstwa, co sprawia pomyślny rozwój wszystkiego; przechodzi więc tym sposobem w znaczenie „siły żywotnej wszechświata”, a nakoniec w „istotę najwyższą“. Ten proces przekształcania się pojęć w wyrazie Brahman znajduje świadectwo wymowne w jednym z ustępów Bagawadgity (III, 14, 15), którą niezadługo poznamy: „Wistocie zwierzęta żyją owocami ziemi; owoce ziemi stworzył deszcz, deszcz pochodzi z ofiar, ofiary spełniają się przez ceremonie. Wiedz tedy, że ceremonie pochodzą z Brahmy, a Brahma z wieczności. Oto dlaczego Bóg, który przenika wszystkie rzeczy jest zawsze obecny w ofierze”. Z rodzaju nijakiego „Brahman” przez przedłużenie samogłoski w głosce końcowej na *â* i zmianę akcentu tworzy się forma konkretna *Brahmân*. (Mian. l. p. *Brahmâ*) „ten, który rośnie”, albo „wzrost w sobie nosi”, a wreszcie

„Stwórca świata — Bóg". Liczba mnoga tegoż wyrazu, t. j. *Brahmanâs*, oznaczała pierwotnie, jak chce Lassen, „modlących się", z czasem wszakże „brahmanâs" zajęci byli przygotowywaniem soku soma, a następnie przestrzeganiem prawidłowego odbywania ceremonij ofiarnych, przez co stali się wreszcie kastą kapłanów panującą—braminami.

Wyraz *Brâhmanam* oznacza wogólności naukę praktycznego spożytkowania materyału zawartego w *Samhitach* Wed, z których każda posiada swoje „Bramany", złożone z 3-ch części: 1) *Vidhi* (to jest przepis), który określa ceremonię, wyjaśnia jej przyczynę i środki wykonania, oraz przedstawia bieg tej czynności świętej. 2) *Arthavada*, t. j. „wyjaśnienie", uzasadniające treść przepisu egzegetycznie, polemicznie, mitologicznie, teologicznie i t. d., wreszcie 3) *Upaniszad*, który stanowi właściwą filozofię przedmiotu, oraz treść najjistotniejszą traktatów, zwanych *Aranyaka* (od wyrazu *aranyam*= las), przeznaczonych dla braminów, śpieszących w późniejszym wieku do lasu na rozmyślania pobożne i życie pustelnicze. Otóż najważniejsze ustępy z owych Aranyakas każdej z Wed złożyły się na jednę całość, zwaną *Upaniszad'y* („posiedzenia tajemne").

Omówienia i wyjaśnienia zawiłego rytuału ofiarnego, wywody i badania teologiczne, legendy wszelkiego rodzaju, rady praktyczne dla kapłanów, postanowienia dotyczące rozmaitych wydarzeń przy ofiarach, podania historyczne, nie wolne jeszcze od obsłonek legendowych, tu i owdzie jakaś uwaga etymologiczna, która usiłuje wyprowadzić z języka nauką filozoficzną i teozoficzną dla wzmocnienia wywodów teologicznych — oto mniej więcej — podług Schroedera — treść Bramanów, stanowiących i liczbą i objętością dzieł swoich odrębny rodzaj literatury. Bramany są zwierciadłem duchowem epoki kilkowiekowej, która żadnych innych pomników literackich nie zostawiła; obracają się one głównie w sfe-

rze *ofiar*, stanowiących dla kapłanów owej doby jedyny przedmiot myślenia. W tej epoce Bramany ogarniały w sobie zarówno określenia i wyjaśnienia rytuału, jak i związane z niemi badania filozoficzne, które łączyły się ściśle z ceremoniami obrzędowemi. Dopiero z biegiem czasu nastąpił rozdział, wskutek którego pojawiły się dzieła poświęcone wyłącznie ceremoniałowi ofiarnemu (*Sutra*), oraz księgi odpowiadające tylko potrzebom badawczym, spekulacyjnym, t. j. *Aranyaki* i *Upaniszady*.

Rygweda ma dwie Bramany: *Aytareya* i *Kauszytaki*, tak nazwane od imienia dwu mędrców starożytnych. Pierwsza z nich, ważniejsza, składa się z 40 rozdziałów *(adhyaya)*, podzielonych na 8 ksiąg, zwanych *panczyka* albo *pentad*, z powodu, że każda z tych ksiąg ma 5 rozdziałów. Treścią główną tej Bramany jest ofiara somy, która także przepełnia i drugą Bramanę „Kauszytaki", znacznie późniejszą i obszerniejszą. Bramany te zawierają mało dat jeograficznych; zdaje się jednak, że powstały one w krainach Kuru-Pandżalów, gdzie rytuał wedyjski musiał być najbardziej rozwinięty. Rozliczne myty i legendy, zawarte w tych Bramanach, stanowią dla nas materyał bardzo ciekawy. Jedna z takich legend zajmujących, zwana „Historyą Sunahsepa" (w Aytareya-brahmana), wprowadza ideę ofiar ludzkich. Oto jej przekład podług Moniera Williamsa:

„Król Haryczandra, nie mając syna, zapytał Naradę, mędrca wielkiego: jakie dobrodziejstwo przynosi syn? Narada rzekł: Ojciec oczyszcza się z długu przez syna, w którym on sam z siebie się rodzi. Rozkosz, jaką ojciec ma z syna, przewyższa wszystkie rozkosze. Pokarm jest życiem, strój—protekcyą, złoto—ozdobą, żona kochająca — przyjacielem najlepszym, córka — przedmiotem współczucia, lecz syn jest podobien światłu, zesłanemu z nieba najwyższego. Idź więc do boga Varuny i rzeknij: Daj mi syna, o królu, a ja go tobie oddam na ofiarę Tak też uczynił Haryczandra i urodził mu się syn, nazwany Rohitą. Pewnego razu ojciec tak rzekł do syna: „Jam

cię poświęcił, sznu mój, temu, który mnie tobą obdarzył, przygotuj się na ofiarę dla niego". Syn odpowiedział: „nie! a porwawszy łuk swój, rzucił dom ojca".

Waruna, nie otrzymawszy ofiary przyrzeczonej, dotknął Haryczandrę puchliną wodną. Tymczasem

„Syn Haryczandry błąkając się po lasach przez długich lat sześć, spotkał pewnego razu Bramina, pustelnika, słynnego Ajigartę, który z głodu śród puszczy był już napół umarły. Pustelnikowi towarzyszyła żona z trzema synami młodymi. Wówczas Rohita rzekł do niego: „O Braminie, dam sto krów za jednego z twych synów". Ojciec, obejmując ramionami chłopca najstarszego, odpowiedział: Ja nie mogę z nim się rozłączyć. Matka, przytuliwszy się do swego dziecka najmłodszego, płacząc, wyrzekła: Ja się z niem rozstać nie mogę. Wówczas Sunahsepa, syn ich średni, rzekł: Ojcze, ja pójdę. Był więc kupiony za sto krów przez Rohitę, który natychmiast wyszedłszy z lasu razem z chłopcem, wrócił do Haryczandry i rzekł do niego: Ojcze, ten chłopiec będzie zastępcą moim. Wtedy Haryczandra błagał Warunę: Przyjmij ten okup za syna mego. Bóg odpowiedział: Niech tak będzie; Bramin wart więcej, niż Kszatrya".

Gdy przystąpiono do wykonania ofiary, kapłani znaleźć nie mogli nikogo, ktoby chciał przywiązać chłopca do słupa ofiarnego. Wówczas ojciec Ajigarta, który towarzyszył synowi do miejsca ofiary, wystąpił naprzód i rzekł:

„Daj mi sto krów, ja go przywiążę, a gdy mu je dano, przywiązał syna. Lecz teraz nikt się zgodzić nie chciał na zabicie chłopca. Wówczas rzekł ojciec: Daj mi jeszcze sto krów, ja go zabiję. Gdy mu je dano, ojciec wyostrzył nóż swój dla zabicia ofiary. Wówczas rzekł chłopiec: Pozwólcie mi uprosić bogów, żeby mnie od śmierci uwolnili. I Sunahsepa modlił się do bogów pieśniami Wedy, a oni modłów jego wysłuchali. Chłopiec został wyswobodzony od ofiary, a Haryczandra wrócił do zdrowia".

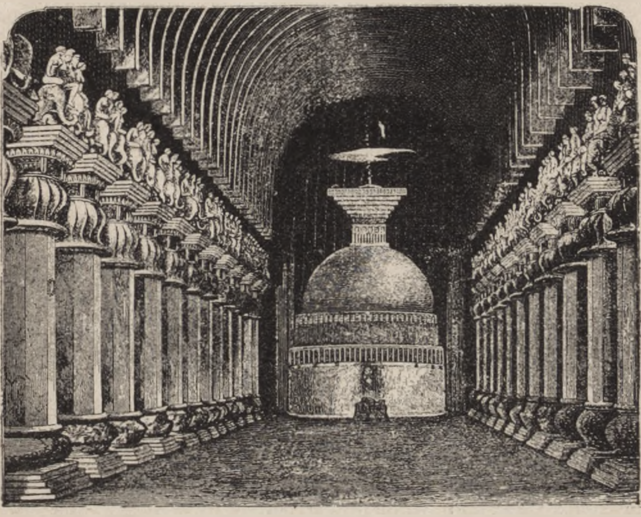
A teraz przełożymy, podług Deussena, wyjątek z tejże Bramany o stworzeniu świata przez boga Prajapati:

„Prajapati zapragnął: „Chcę rozszczepić siebie, chcę być wieloraki“. Rozpalił się, a rozpaliwszy siebie, stworzył światy: ziemię, przestrzeń powietrzną, niebo. Zapłodnił światy i powstały z nich trzy światła: *Agni* z ziemi, *Vayu* z powietrza, *Aditya* z nieba. Zapłodnił te światła i powstały z nich trzy Wedy: Rigweda—z Agni, Yadżurweda—z Vayu i Samaweda—z Aditya. Zapłodnił te Wedy i powstały z nich trzy jasności: *bhur* z Rygwedy, *bhuvar* z Yadżurwedy, *svar* z Samawedy. Zapłodnił te jasności i powstały z nich 3 głoski: *a*, *u*, *m*. Gdy je złożył razem, powstał wyraz *Om*. To też głosi kapłan: *Om! Om!* gdyż *Om* jest światem niebieckim, *Om* jest tem, co w nim się żarzy (słońce). Wówczas Prajapati wytworzył ofiarę i złożył ją. Z Rigwedą złączył służbę Hotarów, z Yadżurwedą służbę Adhvaya'ów, z Samawedą — służbę Udgatarów, a z tego, co było jasnością wiedzy potrójnej uczynił służbę Braminów.

Styl Aitareyi-Bramany jest surowy, gruby, urywany. Do księgi tej należy *Aitareya-Aranyaka*, złożona z 18 tu rozdziałów, ujętych w 5 ksiąg, z których 1 a zajmuje się wyłącznie obrzędami, związanemi z ofiarą Somy. Zato pierwsze trzy rozdziały księgi 2-iej mają charakter teozoficzny, zawierają bowiem badania nad duszą świata pod nazwami *Prana* i *Purusza*. Księga 3 a prawi o znaczeniu mistycznem i alegorycznem trzech sposobów, używanych przy wygłaszaniu hymnów Wedy, a dwie księgi ostatnie należą już właściwie do literatury zwanej *Sutra*, o której za chwilę mówić będziemy. *Kauszytaki - Bramana* ma także swą Aranyakę, złożoną z 15-tu rozdziałów, z których cztery (3 — 6) stanowią *Upaniszadę* bardzo ciekawą.

Z 4-ch Bramanów Samawedy najlepiej jest znana *Czandogya - Brahmana*, która mówi o ceremoniach, odnoszących się do urodzin, małżeństw i modlitw, zwracanych ku różnym bóstwom. Ostatnie 8 ksiąg tej Bramany stanowią Upaniszadę Bramany Sammedy, odznaczającą się charakterem fanatycznym i swemi badaniami mistycznemi, a zawierającą też sporo materyału, cennego ze względów historycznych.

Do Yadżurmedy Czarnej należy *Taittiriya-Brahmana*, a do Białej—bardzo obszerna *Satapatha-Bramana*, t. j. „Bramana sto dróg", gdyż składa się ze stu lekcyj *(adhyaya)*. Dzieło to, obok Rigvedy, jest najważniejszą księgą w literaturze wedyjskiej, w niej bowiem cała geneza pojęć o jedności w wielości uzewnętrzniła się najdokładniej i tu także znajdujemy całą kopalnię opowiadań i danych, które później od-



Wnętrze świątyni (Chaityi) w Karli (r. 78 przed Chr.)

najdziemy częściowo w epopejach, dramatach i Buddyzmie. Doszło ono do nas w dwu recenzyach, z których jednę wydał profesor Weber (1855), drugą zaś przygotował do druku prof. Eggeling. Dotychczas istnieją tylko częściowe przekłady tej księgi: Webera, Muira, Lindnera, Delbrücka, Maxa Mullera i Eggelinga. Satapatha-Brahmana składa się z XIX ksiąg *(Kanda)*, które zawierają sporo legend mistycznych i mate-

ryału obrzędowego. Księga ostatnia jest Aranyaką, której końcowe 6 rozdziałów stanowią Upaniszadę, największą i najpiękniejszą ze wszystkich. W Satapatha spotykamy pierwszą tradycyę indo-aryjską o potopie, jaka istniała w Indyach na kilka wieków przed Chr. Podajemy jej przekład podług Williamsa:

„Żył w czasach starożytnych człowiek święty, zwany Manu, który umartwieniami i modlitwami zjednał sobie łaskę Pana nieba. Pewnego dnia, gdy mu przyniesiono wodę do obmywań i Manu mył swe ręce, zjawiła się rybka maleńka i głosem ludzkim rzekła do niego: „Miej pieczę o mnie, a będę twym zbawcą.“ „Od czego chcesz mnie ocalić?“ zapytał Manu. Rybka odpowiedziała: „Potop zgładzi wszystkie istoty, pragnę ciebie z niego wybawić.“ „Lecz jakże ja ciebie ocalę?“ zapytał Manu. Rybka odparła: „Dopóki jesteśmy małe, żyjemy w ciągłej obawie śmierci, gdyż ryba pochłania rybę. Otóż przechowaj mnie w dzbanie, a gdy tam wyrosnę, wykop dół i do niego mnie przenieś. Gdy i ten przerosnę, wpuść mnie do oceanu, gdzie już będę całkiem bezpieczna.“ Po tych słowach ryba gwałtownie rość zaczęła, a wreszcie rzekła: „Gdy w tym i w tym roku nadejdzie potop, wówczas zbudujesz okręt i hołd mi złożysz. Gdy potop się zacznie, wejdziesz do okrętu, a ja cię ocalę.“ Manu uczynił zgodnie z poleceniem, miał pieczę nad rybą i nakoniec wpuścił ją bezpieczną do oceanu. Jakoż w roku wskazanym przez rybę wybudował okręt i złożył hołd rybie, a gdy się potop zaczął, wstąpił na okręt. Wtedy podpłynęła ku niemu ryba i Manu przymocował u jej rogu linę swego statku, który, ciągniony w ten sposób po wód powierzchni, przebył górę Północną. Wówczas ryba, zwracając się do Manu, rzekła: „Ocaliłam cię. Przywiąż szybko swój statek do tamtego drzewa, a gdy wody opadną, zejdź z góry.“ Jakoż zstąpił z góry Północnej. Potop zniszczył wszystkie istoty żyjące — Manu ocalał sam jeden. Pragnąc potomka, złożył ofiarę i po roku przyszła na świat kobieta. Gdy stanęła przed Manu, on rzekł do niej: „Kto jesteś?“ „Twoja córka.“ „Jak to być może, o piękna niewiasto?“ „Jam powstała z obmywań twoich, wylanych w wodę; jeśli chcesz we mnie znaleźć błogosławieństwo, użyj mnie do ofiary swojej.“ Wtedy odprawił z nią nabożeństwo i z gorliwością nadzwyczajną dokonał obrzędów religijnych w nadziei potomstwa. Jakoż zrodzili się ludzie, zwani synami Manu.“

Z Mahabharaty dowiadujemy się, że owa ryba była wcieleniem Bramy, t. j. Stwórcy, który w ten sposób ocalił Manu pobożnego.

Najmniejsze znaczenie ma *Gopatha-Brahmana*, należąca do Atharwa-Wedy, gdyż treść jej pochodzi przeważnie z innych Brahmanów.

Do najważniejszych i najciekawszych pomników literatury indyjskiej należą niewątpliwie *Upaniszady*, t. j. związane z Brahmanami, nawskroś *obrzędowymi*, księgi tekstów dogmatycznych, należące do różnych szkół *(sakha)* wedyjskich. Wyraz *upanishad*, jako rzeczownik, powstał z pierwiastka *sad*=siedzieć, z przyimkiem *upa*=„przy," „tuż obok" i w przeciwieństwie z wyrazami: *pari-shad*, *sam-sad*, oznaczającemi „zgromadzenie," wyrażał: „posiedzenie poufne, tajemne." To też Indyanie objaśniają wyraz *upanishad* przez *rahasyam* = tajemnica, nauka bowiem złożona w Upaniszadach była rzeczywiście tajemną i najściślej strzeżoną przez braminów przed profanami w ogólności, a cudzoziemcami w szczególności. Ów charakter tajemny Upaniszadów prawdopodobnie wypłynął z przyczyn następujących. Pomimo, że wszystkie teksty, zarówno Wed, jak Brahmanów i Upaniszadów, były przekazane potomności przez Braminów, to jednakże bardzo często księgi ostatnie przypisują nauki najważniejsze nie Braminom, lecz królom, t. j. Kszatryom, którzy przedstawiani są w Upaniszadach niejednokrotnie jako mędrcy, obok Braminów, jako nieuków, lub posiadaczów wiedzy fałszywej. Prócz tego rdzeń nauki, złożonej w Upaniszadach, zasadzającej się na utożsamieniu duszy świata *(Brahman)* z duszą człowieka *(Atman)*, jest rzeczywiście wręcz przeciwny istocie całego rytuału wedyjskiego. Otóż uczeni słusznie wnioskują, że ta nowa nauka, rozwinęła się głównie śród Kszatryów, którzy, przeciwdziałając nadmiernemu rozwielmożnieniu się kasty bramińskiej, chętnie pielęgnowali i rozwijali ową naukę, stojącą w sprzeczności z zasadami braminów wszechpotężnych. Że je-

dnak Kszatryowie musieli się rachować z przeciwnikami tak silnymi, przeto rozprawy swoje w tym przedmiocie odbywali na *posiedzeniach tajemnych (upanishad).* Dopiero z czasem, gdy nauka Kszatryów spotężniała, Bramini uważali za konieczne przejąć ją i wycisnąć na niej swe piętno, t. j. pogodzić ją z zasadami swemi przez nadanie rytuałowi znaczenia alegorycznego w duchu nauki o *Atman*, jako duszy wszechświata. Tą drogą Upaniszady weszły w skład ksiąg objawionych jako *Vedanta*, t. j. „Koniec Wed."

„Liczba Upaniszadów—pisze Haug—jest bardzo wielka; ja sam posiadam 101, zebranych w jednej księdze, które nabyłem w Guzeracie, a przecież w zbiorze tym brakuje kilku Upaniszadów, najbardziej znanych." Max Müller wyliczył nazwy 149 Upaniszadów, z których tylko 12 najważniejszych przełożył na język angielski. Deussen, najgruntowniejszy znawca Upaniszadów, przełożył ich 60 na język niemiecki. Za najważniejsze uważa ten uczony następujące: 1) *Aitareya*, 2) *Kaushitaki* (Rigwedy), 3) *Czandogya*, 4) *Kena-Talavakara* (Samawedy), 5) *Taittiriya*, 6) *Mahanarayana*, 7) *Kathaka*, 8) *Swetasvatara*, 9) *Maitrayaniya* (Jadżurwedy Czarnej), 10) *Brihadaranyaka*, 11) *Isa* (Jadżurwedy Białej). Z mństwa Upaniszadów, przypisywanych Atharwawedzie, uczeni uznają tylko 27, z których najstarsze i najważniejsze: 12) *Mundaka*, 13) *Prasna* i 14) *Mandukya*. Upaniszady, wymienione pod liczbami: 6, 7, 8, 11 i 12, pisane są wierszem miarowym — inne prozą, a wszystkie w dyalogach. Forma ta stała się w Indyach tak popularną i wygodną, że z czasem prawie wszystkie dzieła teologiczne wychodziły w świat jako Upaniszady.

Sułtan Mohammed Dara Szakoh, panujący w Indyach w w. XVII, monarcha światły, który marzył o pojednaniu hinduizmu z islamizmem, polecił przełożyć 50 Upaniszad na język perski. Przekład ten p. t. *Upnekhat*, dokonany już w r. 1657, zwrócił na

siebie uwagę uczonych europejskich dopiero w roku 1775. Francuz, Anquetil Duperron, słynny podróżnik i odkrywca „Zendawesty,” otrzymawszy rękopis tego przekładu, przetłómaczył go na język łaciński pod tytułem wyżej wzmiankowanym. Pomimo, że Duperron, tłómacząc to dzieło wyraz w wyraz, z zachowaniem składni perskiej, uczynił swą pracę niezmiernie trudną do zrozumienia, to jednakże słynny filozof niemiecki, Schopenhauer, przeczytawszy owe *Upnekhat* i wniknąwszy w ich ducha, oczarowany treścią Upaniszadów, tak pisał później w przedmowie do dzieła swego „*Welt als Wille und Vorstellung*,” stwierdzając, że jego własna filozofia jest na wskroś przesiąknięta doktrynami zasadniczemi Upaniszadów: „Jeżeli czytelnik również osiągnął korzyści z Wed, do których przystęp za pośrednictwem Upaniszadów jest w oczach moich największym przywilejem, jakim wiek nasz młody (r. 1818) imponować może wszystkim wiekom poprzednim (gdyż nie wątpię, że wpływ literatury sanskryckiej będzie niemniej głęboki, jak wskrzeszanie greczyzny w w. XIV); jeżeli czytelnik — powtarzam—już się wtajemniczył w wiośnianą mądrość indyjską i przyjął ją sercem otwartem, będzie przygotowany w sposób najlepszy do wysłuchania tego, co ja mu powiem. Będzie to dla niego mniej dziwne, niż dla innych i mniej nieprzyjemne, gdyż mógłbym, gdyby to nie wyglądało na chełpliwość, oświadczyć, że każde z twierdzeń oddzielnych, stanowiących Upaniszady, dałoby się wyprowadzić, jako wynik konieczny, z myśli zasadniczych przezemnie wypowiedzianych, jakkolwiek same te dedukcye bynajmniej tam nie istnieją.” I dalej: „Każdy, kto się wtajemniczył w tę księgę nieporównaną (Upaniszady), musi być przejęty jej treścią do głębi duszy. Jakie tam wiersz każdy ma znaczenie silne, określone i nawskroś harmonijne! Z każdego zdania biją myśli głębokie, oryginalne i szczytne, a całość jest nawskroś przejęta

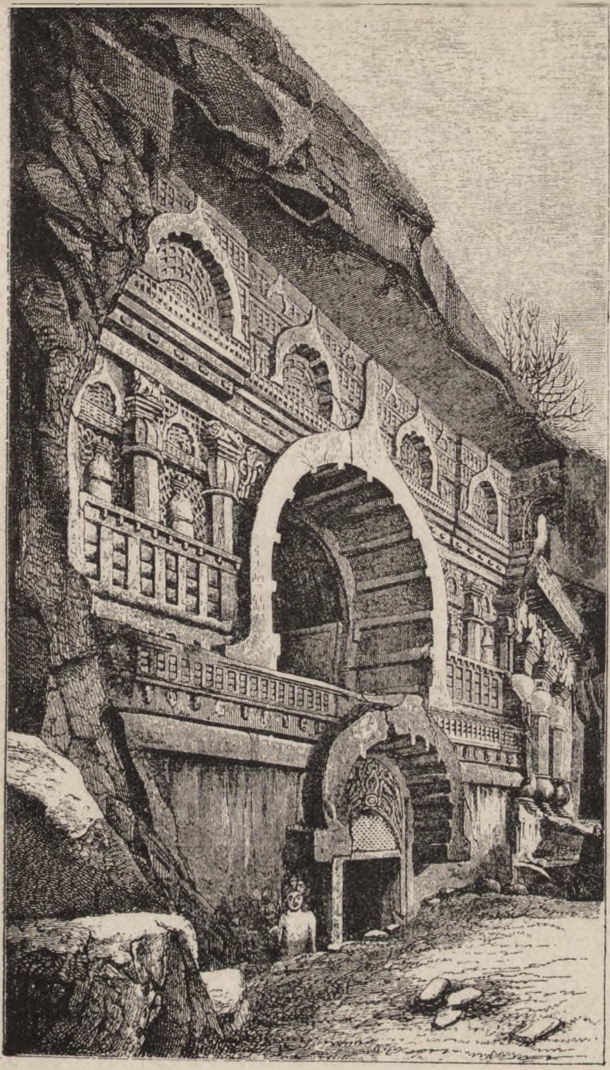
duchem podniosłym, świętym, najpoważniejszym. W całym świecie niema księgi—za wyjątkiem oryginału—tak dobroczynnej i tak podniosłej, jak owe *Upnekhat.* Były one pociechą życia mojego i będą także osłodą mej śmierci." Przytoczyliśmy ustęp powyższy raz dlatego, że ekstaza Schopenhauera, twórcy pesymizmu nowożytnego, już w pewnej mierze charakteryzuje ducha Upaniszadów, a powtóre i z tej przyczyny, żeby jednocześnie zaznaczyć, iż księgi te budziły podziw nietylko w pesymistach z krwi i kości, ale wogóle w umysłach głębszych i filozoficznie wykształconych. Że tak jest, świadczy między innemi „antypod Schopenhauera," słynny filozof Schelling, który „był Upaniszadami oczarowany," a głośnej sławy prof. Max Müller pisze o sobie: „Moją miłość rzeczywistą dla literatury sanskryckiej rozbudziły we mnie Upaniszady." Poznajmyż teraz treść tych utworów.

W Upaniszadach napróżnobyśmy szukali jakiegoś systemu jednolitego, jakiejś całości zaokrąglonej i zbudowanej organicznie. Poźniej dopiero wyłonił się z tych ksiąg system filozoficzny, zwany Vedanta. I nie może być inaczej, boć Upaniszady nie są dziełem ani jednego człowieka, ani nawet jednego wieku; a jakkolwiek podścielisko ich jest późniejsze i od Samhit i od Bramanów, to jednakże ideje zarodkowe tych ksiąg tajemniczych tkwią już w Rygwedzie i były później w ciągu długich pokoleń rozwijane, zgodnie z warunkami bytu Hindusów. Purusza, wszechświatczłowiek Rigwedy, staje się tu, w fazie ostatniej swego rozwoju, światem-duszą, t. j. *Atmanem.* Prajapati, stwórca osobowy, przekształca się w źródło bytu nieosobowe, w Brahman. *Atman* w Rygwedzie znaczy tylko „oddech", tak, że „wiatr" np. zwano „atmanem" boga Varuny. Ale już w Brahmanach wyraz ten przybiera znaczenie „duszy", albo naszego „ja", które później przypisano i wszechświatowi. *Brahma* (r. nij:) oznacza w Rygwedzie tylko „modlitwę" lub wogóle „pobożność"; w „Bramanach" najstarszych przybrał

znaczenie „świętości powszechnej“, uzewnętrznianej w modlitwie, kapłanach i ofierze, a w Upaniszadach Brahman jest już pierwiastkiem świętym, który ożywia naturę.

Wszystkie myśli Upaniszadów obracają się około dwu pojęć zasadniczych: *Brahman* i *Atman*, które w gruncie rzeczy są synonimami zupełnemi. Wszelako „Brahman” jest pojęciem starszem i powszechniejszem, „Atman” zaś młodszem i więcej określonem. Brahman występuje tu jako idea nieznana, a mająca być dowiedzioną, Atman zaś jako idea znana, przez którą można właśnie dowieść owej idei nieznanej. Brahman jest duszą, o ile istnieje we wszechświecie, Atman zaś—o ile ogarnia wnętrze człowieka; tamten jest pierwiastkiem kosmicznym, ten — psychicznym. Otóż Upaniszady dowodzą, że Brahman, owa siła, która stoi przed nami wcielona we wszystkie istoty, która wszystkie światy tworzy, dźwiga, podtrzymuje i znów wchłania w siebie, owa siła boska, wieczna, nieskończona — jest identyczną z Atmanem, t. j. z tem, co my, po odrzuceniu wszelkiej zewnętrzności, znajdujemy w sobie jako istotę prawdziwą, jako nasze własne „ja”, jako duszę. Otóż ta właśnie tożsamość Brahmana z Atmanem, t. j. Boga z duszą, stanowi rdzeń nauki Upaniszadów. Potrzykroć — o ile wiemy — pisze Deussen — filozofia wzniosła się do uświadomienia sobie i rozwiązywania tej zagadki: naprzód w Upaniszadach, następnie w księgach Parmenidasa i Platona, a wreszcie w dziełach Kanta i Schopenhauera. Wszystkie rzeczy, które istnieją we wszechświecie, a do których przez cielesność swoją i my należymy, nie są, podług Kanta, rzeczami samemi w sobie *(Dinge an sich)*, ale jedynie przejawami; nie są one, podług Platona, istotami prawdziwemi, lecz tylko cieniami tych istot; nie są, podług Upaniszadów, *Atmanem*, t. j. rzeczywistą istotą rzeczy, lecz złudzeniem. Pogląd ten, który później wyraził się jeszcze jaskrawiej w nauce o *Maya* (Złudzenie), nie jest już obcy Upaniszadom

najstarszym, dla których jedyną rzeczywistością jest *Atman*. O poznaniu tej duszy świata spotykamy w Upaniszadach dwie teorye różne. Podług jednej, Brahman, t. j. utożsamiony z nim Atman, może być przedmiotem wiedzy, gdyż można go widzieć, słyszeć, rozumieć i rozważać, a wskutek tego badać i poznać. Jakoż celem wszystkich Upaniszad jest wiedza o Brahmanie. Ale wiedza ta różni się zasadniczo od wszelkiej innej wiedzy w znaczeniu jej życiowem, pospolitem. Tę ostatnią Upaniszady nazywają zrazu negatywnie—*nie-wiedzą (Avidya)*, a później — *wiedzą cielesną*. Wiedza fizyczna, doświadczalna, która nam ukazuje świat wielościowy, gdy w rzeczywistości istnieje Brahman tylko, oraz ciało, w którem naprawdę jest tylko dusza — musi być wiedzą fałszywą, złudzeniem, *Mayą*. Wiedza prawdziwa *(Vidya)* jest metafizyczną, a źródłem jej *Sruti*, t. j. Objawienie, czyli cała literatura wedyjska. Druga teorya, nierównie głębsza, dowodzi, że o Atmanie, jako o jedynej istocie tkwiącej we wszystkich rzeczach, wiedza nic nam powiedzieć nie może, gdyż przy wszelkiem poznaniu musi być podmiot poznający i przedmiot poznawany, t. j. dwoistość, gdy Atman stanowi jedność bezwzględną. Jakoż pod wpływem tej myśli, w przeciwieństwie z dążnością ogólną Upaniszadów, kształtowała się coraz wyraźniej teorya, że Atman nie może być wcale przedmiotem wiedzy. Lecz jeżeli Brahman nie da się ująć drogą poznania, to jakże zlanie się z nim nastąpić może? Oto odpowiedź: „Stwórca nazewnątrz wyżłobił otwory, któremi ludzie patrzą przed siebie zamiast w siebie. Mędrzec widzi Atmana we wnętrzu swojem; tam wzrok zatapia, szukając wieczności". „Nie ogarniesz go myślą, wzrokiem, ani mową — dowodzi wieszcz inny — „on jest!" tylko tym wyrazem, a nie inaczej, ogarnąć go możesz; „on jest!" kto go tak ogarnia—temu istota jego będzie jasna". Jak się ostatecznie skrystalizowała w księgach, o których mówimy, teologia, kosmologia, psychologia i eschatologia



Chaitya wykuła w skale w Nassick (w. 2 przed Chr).

indyjska, zobaczymy przy rozbiorze filozofii Vedanta, opartej na Upaniszadach, które po za ideami już za znaczonemi i po za balastem dyalektycznym, nadzwy czaj bujnie rozwiniętym, posiadają wiele rzeczy głębokich, pięknych i pouczających. Przełożymy kilka wyjątków podług Maxa Müllera. Oto jak Upaniszady określają istotę Brahmanu i Atmanu:

„Wszystko jest Brahmanem. Niechaj człowiek rozważa świat widzialny jako poczęty, skończony i oddychający w Brahmanie. Istota rozumna, której ciało jest duchem, którego formą jest światło, którego myśli są prawdziwe, którego natura podobna eterowi wszechobecnemu, a niewidzialnemu, z którego powstały wszystkie twory i wszystkie pragnienia, z którego pochodzą wszystkie słodkie zapachy i smaki—ten, który ogarnia wszystko, który nigdy nie mówi i nigdy nie był zaskoczony, on jest mojem „ja" we wnętrzu serca, mniejszy od ziarna ryżu, mniejszy od ziarna orkiszu, mniejszy od ziarnka gorczycznego, mniejszy od nasienia kanaru. Lecz on także jest mojem „ja" we wnętrzu serca, większy od ziemi, większy od sklepienia niebios, większy od nieba, większy od wszystkich światów. To jest Brahman; wyszedłszy z niego, osiągnę go". (Czandagya III 14).

Albo w tym samym Upaniszadzie (VI, 9—13), Uddalaka Aruneya tak naucza syna swego Svetaketu o Brahmanie, t. j. o bycie powszechnym:

„Pszczoły, mój synu, tworzą miód, zbierając soki z drzew rożnych i nadają kształt jeden temu sokowi. A że w tych sokach nie ma żadnej różnicy, mogłyby one powiedzieć: jam jest sok z tego drzewa lub z tamtego. Otóż tak samo wszystkie istoty, mój synu, gdy zostały pogrążone w prawdzie, nie wiedzą, że w niej istnieją. Te rzeki, synu mój, płyną: wschodnia—ku wschodowi, jak Ganges, zachodnia ku zachodowi —jak Indus—płyną ku morzu i stają się morzem. A jak rzeki owe, gdy już są w morzu nie wiedzą, która z nich jaką jest rzeką, tak samo wszystkie istoty, pochodzące z prawdy, nie wiedzą, że z niej wypłynęły... Wrzuć, mój synu, tę sól do wody i przyjdź do mnie jutro rano. Syn uczynił według woli ojca, który rzekł do niego: — Przynieś mi tę sól, którą wrzuciłeś do wody wczoraj wieczorem. Syn nie znalazł

soli, która się już całkiem rozpuściła. Ojciec rzekł: Skosztuj wody z wierzchu - jaka jest? — Słona syn odpowiedział. Skosztuj ze środka, jaka jest? Słona! Skosztuj odedna jaka jest? Słona. Otóż — rzekł ojciec—byt powszechny — Brahman, choć niewidzialny. tak mieszka w nas, jak sól w wodzie".

W Upaniszadzie *Talavkara* (I, 1 —9) uczeń pyta:

„Za czyją to wolą myśl powstaje? Za czyim rozkazem oddech działa? Za czyją sprawą język mówi? Jaki to Bóg kieruje okiem lub uchem? Mistrz odpowiada: Ten, który jest uchem ucha, myślą myśli, mową mowy, tchnieniem oddechu i okiem oka.—Ależ oko tam nie sięga, ani myśl, ani mowa. Nie pojmuję, jak można uczyć takich rzeczy! — On jest różny od wszystkiego, co nam jest znane, on stoi ponad wszelką wiedzą! Ten, którego nie można wyrazić mową, a mowa przez niego istnieje — ten jest jedynym Brahmanem znanym. Ten, który nie myśli umysłem, a przez niego myśl się wyłania—ten jest Brahmanem jedynym. Ten. który nie patrzy okiem, a przez którego oko widzi; ten. który nie słyszy uchem, a przez niego ucho jest słuchem; ten, który nie oddycha tchnieniem, a przez niego oddech istnieje — ten jedynym Brahmanem znanym."

W Upaniszadzie *Brihadaranyaka* (III, VIIı, 8) rozumna niewiasta Gargi mówi do mędrca Yajnavalkya:

„To wszystko, co jest nad niebem, co jest pod ziemią, co istnieje pomiędzy niebem a ziemią, co było, co jest i co będzie, w czem się mieści i w czem utrwalone? Yajnavalkya odpowiedział: wszystko się mieści w eterze. A w czemże mieści się eter? On odpowiedział: O Gargi! Braminowie nazywają to wiecznością *(aksharam)*, która nie jest ani wielka ani mała, ani krótka, ani długa, bez krwi i tłuszczu, bez cienia, bez ciemności, bez wiatru, bez eteru, nieprzystępna, niedotykalna, bez zapachu i smaku, bez oka, bez ucha, bez głosu, bez zmysłu, bez blasku, bez oddechu, bez oblicza, bez imienia i bez rodziny, nie umierająca, beztrwożna, nieśmiertelna, bez pyłu, bez dźwięku, nie jawna, ani ukryta, bez wczoraj i bez jutra, bez wnętrza bez zewnętrza, nie jadająca i niejadalna. W tej potędze nieznikomej, o Gargi, mieszczą się ziemia i niebo; w tej potędze wiecznej, o Gargi, są utrwalone słońce i księżyc, dnie i noce, miesiące, pory roku i lata; w tej potędze nieznikomej, o Gargi, jedne rzeki płyną ku wscho-

dowi z gór białych, inne na zachód i we wszystkich kierunkach świata. Kto, nie poznawszy tej potęgi, czyni na tym świecie ofiary, kto rozdaje, oczyszcza siebie, choćby przez wiele lat tysięcy—dla tego świat jest *skończony.* Kto, nie poznawszy tego świata, rozstaje się z nim, godzien pożałowania. Ale kto, o Gargi, poznawszy tę wieczność, umiera—ten jest Braminem. Wieczność, o Gargi, to widz niewidzialny, słuchacz niedosłyszalny, myśliciel niewyobrażalny, znawca nieznany. Niema innego widza, innego słuchacza, innego myśliciela, innego znawcy. Oto jest wieczność, w której eter mieści się i trwa.“

Przytaczając ustęp powyższy, Schroeder dodaje: O ile znane dzieje myśli człowieczej, *tu po raz pierwszy Absolut* został uznany i ogłoszony.

W Upaniszadzie *Maitrayaniya* poeta woła na nutę „próżność próżności i wszystko próżność.“

„W tem rozpadającem się ciele, stworzonem z kości, skóry, ścięgien, członków, muskułów, krwi i śliny, pełnem zgnilizny i brudu, jaka może istnieć pobudka do radości prawdziwej? W tem ciele słabem, wiecznie podległem szaleństwu, pysze, chciwości, złudzeniom, trwodze, smutkom, zawiści, rozłące z istotami najdroższemi, a obcowaniu z wrogami; w tem ciele, narażanem nieustannie na głód, pragnienie, choroby, bezsilność, nędzę, wzrost, upadek i śmierć—jaka może istnieć pobudka do radości prawdziwej? Wszechświat jest zapłodniony upadkiem: trawy, drzewa i zwierzęta rodzą się, aby umierać. Czem one są? Ludzie potężni znikają; pozostawiając radości swoje i sławę swoją, przechodzą z tego świata do krainy duchów. Czem oni są? Istoty potężniejsze od nich: bogowie—półbogi i demony przechodzą.—Czem one są? Jeszcze więksi od nich przemijali, oceany olbrzymie wysychały, góry się zaprzepaszczały, gwiazda polarna niknęła: sznury, któremi planety były związane, pękały, świat wszystek zginął w potopie. I w takim świecie, cóż być może pobudką do radości prawdziwej? Ty jeden, o Panie święty jesteś uciechą naszą; racz się zlitować nad nami!“

Katha Upaniszad należy do najkrótszych, ale zarazem i do najpiękniejszych. W nim to znajduje się opowieść o Naceiketasie, przytaczana przez wszystkich historyków. Jakkolwiek istnieje ona w zbio-

rze Mullera bez żadnych skróceń, przełożymy ją podług Schroedera, który usunął z treści balast niepotrzebny.

„Usan, syn Vajasrava, złożył kapłanom na ofiarę całe swe mienie. Gdy syn jego Naceiketas ujrzał, jak krowy wyprowadzają, powziął myśl o znikomości światów, które zdobyć można z pomocą darów ziemskich tak marnych. Pyta więc ojca: komu mnie oddasz?— mierci—odpowiedział ojciec. Syn rzecze: wielu pójdzie za mną, wielu tę drogę przedemną odbyło — dlaczegóż więc Yama pragnie i mojej śmierci? Ojciec odpowiedział: Patrz po za siebie i przed siebie. Ród ludzki dojrzewa jak ziarno i znów wschodzi. Syn tedy wstąpił do siedziby boga śmierci. Tam, zrazu niedostrzeżony, przepędził trzy dni, w czasie których nikt go nie uczcił. Skoro Yama spostrzegł obecność jego i swoją winę, że Bramina przez czas tak długi nie powitał wcale w swoim domu, chcąc nagrodzić to zaniedbanie, oświadczył Naceiketasowi, że spełni trzy jego żądania, jakie tylko wyrazić zechce. Młodzieniec zażądał przedewszystkiem, żeby, gdy powróci do domu, ujrzał pogodne oblicze ojca, następnie żądał wiadomości o ogniu ofiarnym, przez który niebo zdobyć można. Nąkoniec rzekł: Gdy człowiek umarł, niektórzy mówią *on jest*, a inni: *już go niema*: rozwiąż mi tę wątpliwość, żebym wiedział czego mam żądać jako dar trzeci. Śmierć odpowiedziała: Nawet bogowie niegdyś mieli w tym względzie wątpliwości, gdyż ten przedmiot subtelny wcale nie jest łatwy do poznania. Wybierz Naciketasie dar inny; nie krępuj mnie obietnicą moją; odpuść mi dar ten. Naciketas rzekł: Nawet bogowie o tem wątpili, a ty mówisz, że to jest niełatwe do poznania! Nikt lepiej od ciebie nie może mnie w tym względzie uświadomić i żaden dar inny nie jest mu równy. Ale śmierć usiłowała zwrócić myśl młodzieńca w innym kierunku. Wybierz potomstwo, posiadające stokrotną siłę życiową, moc bydła, słoniów, złota i rumaków: wybierz wielki szmat ziemi i żyj sam, dopóki zechcesz. Jeśli życzenie to uważasz za równoważne, wybierz bogactwo i życie długie! Bądź wielki, Naciketasie, na tej ziemi — ja spełnię wszystkie życzenia twoje. Wybierz to wszystko, co w świecie śmiertelnych urzeczywistnić najtrudniej, wszystko, co ci się tylko podobać może. Niedostępne śmiertelnym dziewice urocze z ich czarami i harfami daruję tobie—niechaj ci służą, Naciketasie, bylebyś mnie o śmierć nie pytał. Na to młodzieniec: Te rzeczy trwają do rana, o Yamo, ponieważ siła zmysłów tępieje; toż nawet życie całe jest krótkie. Zatrzymaj dla siebie swoje konie, strój, śpiew

i taniec. Bogactwo nie może człowieka zadowolić. Cóż nam po bogactwach, gdy musimy patrzeć na ciebie? Czyż możemy żyć długo, dopóki ty rządzisz? Dogadza mi tylko to żądanie, które wybrałem. Wyjaw mi to właśnie, co w sporze wielkim jest wątpliwością. Tylko ten dar, który się mieści w tajemnicy, ten dar, nie inny, wybrał Naciketas. Yama, zwyciężony taką wytrwałością, odsłania młodzieńcowi tajemnicę życia i śmierci, które są tylko różnemi fazami rozwoju. Wiedza prawdziwa zasadza się na poznaniu tożsamości duszy z duchem wszechświata i przez nią tylko wznieść się można ponad życie i śmierć, Co innego jest dobro, a co innego przyjemność; jedno i drugie krępuje człowieka w sposób różny. Kto wybrał dobro - będzie szczęśliwy, lecz kto wybierze przyjemność — chybi celu. Głupcowi, oszołomionemu żądzą używania i bogactwami - żadna się przyszłość nie uśmiecha. Mniemając, że tylko ten świat istnieje i żaden inny, przechodzi szybko pod moją władzę. Mędrzec, który przez łączność swej myśli z Atmanem ogarnął Boga trudno dostrzegalnego, w otchłaniach utajonego, zostawia za sobą radości i bóle. Mędrzec nie rodzi się i nie umiera, nie przychodzi znikąd i nie jest kimkolwiek, nieurodzony, stały, wieczny, nie podlega śmierci, chociaż zabite ciało jego. Atman subtelniejszy od subtelności, większy od wielkości, tkwi we wnętrzu tworów; kto się wyswobodził z pragnień wszelakich i od trosk wolny, ten patrzy na wielkość Atmana przez łaskę Stwórcy. Siedząc — wędruje po odległościach; spoczywając, przejawia się wszędzie. Kto prócz mnie może pojąć tego Boga? Jeżeli Mędrzec ogarnął myślą tego Atmana przepotężnego, który bezcielesny, w ciałach przebywa, stałego w rzeczach niestałych, ten się nie smuci. Atmana tego objąć nie można przez Bramany (traktaty), przez rozum, przez naukę wielką. Kogo Atman wybiera, ten tylko objąć go może; bo jego „ja“ wybrał za swoje własne. Kto się ze złem nie rozstał, nie uspokoił, kto nie próżen zbożności i spokoju ducha, ten go przez poznanie objąć nie zdoła.

Słuchaj, chcę ci odsłonić Brahman tajemne i odwieczne, t.j. jak dusza istnieje w śmierci. Niektórzy ludzie wracają do łona matki, żeby znów przyjąć nowe ciało, inni przechodzą w rzeczy stałe (jak kamienie i t. p.) wedle swych czynów i wiedzy. Gdy wszystkie żądze, które tkwią w sercach odpadną, wówczas człowiek nieśmiertelnym się staje i zdobywa Brahman.“

Wiek Upaniszadów bywa rozmaicie oceniany. Podług Regnaud'a, który przedmiotowi temu poświęcił

książkę gruntowną. Upaniszady nie sięgają po za wiek 7-y przed Chr., najmłodsze pochodzą z w. IV-go przed Chr. O komentatorach Upaniszadów będziemy mówili w miejscu właściwem.

VIII.

Upaniszady zamykają ogrom literatury wedyjskiej, objawionej *(sruti)*, z którą bezpośrednio się łączą tak zwane *Sutry.* Należą one do ksiąg wedyjskich, ale, jako oparte na podaniach tylko *(Smriti)* stoją po za Kanonem.

Jakkolwiek historya walk długich i stopniowego rozwoju Hindusów zarówno nad Indem jak nad Gangiesem, jest dla nas stracona, to jednakże z rozsianych tu i owdzie w księgach wedyjskich wiadomości, możemy sobie wyrobić pewne pojęcie o stanie wewnętrznym Indyj, zarówno w epoce „Brahmanów," jak i „Sutry." Wśród monarchów, którzy panowali w okresie Upaniszadów, zajął stanowisko najwybitniejsze król Videhów, *Janaka.* Wytworzywszy państwo potężne na krańcach posiadłości indyjskich (Behar północny), otoczył się mężami uczonymi, prowadził z nimi rozprawy i wtajemniczał ich w prawdy objawione o Bycie powszechnym. Sławę swą Janaka zawdzięcza w pewnej mierze głośnemu z uczoności niezwykłej kapłanowi swego dworu — *Yajnavalkya Vayasaneyin*, który pod opieką króla, powziął myśl śmiałą uporządkowania Yadżurwedy, t. j. odłączenia od niej formuł egzegetycznych, skoncentrowania dawniejszej redakcyi w nowej („Yadżurweda Biała") i uzupełnienia jej przez potężne ciało Brahmany *(Satapatha).* Pokolenia kapłanów pracowały nad tem dziełem olbrzymiem, ale sława opromieniła głowę założyciela szkoły Yajnavalkiyi i jego protektora, Janaki, któremu także przyp'

sują Upaniszady wiele głębszych nauk i poglądów. Współczesny Janace król Kasyów, *Ajatasatra*, miał również sławę uczonego, jak i wielu Kszatryów w tej epoce, którzy przyczyniali się głównie do rozwoju myśli filozoficznej. Tymczasem osadnicy aryjscy, pielgrzymi, awanturnicy żądni przygód, książęta pokonani w walkach i wypędzeni z kraju, a wreszcie i myśliwi, zapuszczali się coraz śmielej ku południu, po za góry Windya, do Dekanu, niosąc z sobą nasiona cywilizacyjne Hinduizmu. Za jednostkami szły później gromady, niosąc tubylcom słabszym i ciemniejszym dobrodziejstwa rzekome nowej religii—wraz z niewolą. Jakoż w okresie Sutry, który się rozpoczyna mniej więcej wiekiem 6-ym przed Chr., Dekan był już podbity i zindyanizowany całkowicie. Ludy drawidyjskie oraz inne szczepy Indyj południowych i wschodnich przyjęły religię, język i cywilizacyę aryjską. Powstały nowe królestwa potężne *Czolów*, *Czerów* i *Pandyów*, ciągnące się aż do Komorynu, a i Ceylon został odkryty. Jest to już ostatni okres dziejów indyjskich, ciemny zupełnie, gdyż wiek IV przed Chr. przyniósł światło, tym razem nie ze wschodu, ale z zachodu, od Grecyi.

Wiadomości o Indyach, podane przez Herodota, ojca historyi greckiej, który nigdy nie zwiedzał tego kraju, są i skąpe i nie zawsze dokładne. Dopiero gdy Aleksander Wielki, zdobywszy Persyę, idąc przez Chorasan i Kabul, przekroczył Indus pod Attvekiem w roku 327 przed Chrystusem, Indye przestały być dla Zachodu ziemią nieznaną. Wielki ten wódz znalazł Pendżab podzielony na wiele państewek, wrogo względem siebie usposobionych. Wszelako na brzegach Dzehlamu spotkał znaczną armię krajową pod dowództwem Radży, którego Grecy zowią Porusem. Aleksander, dzięki swej taktyce macedońskiej, zniszczył zupełnie armię Porusa i całe Indye wyższe stały otworem dla zwycięzcy. Ale po walkach z nowem wojskiem Hindusów, po marszach zabójczych śród

spiekoty, zawrócił z nad brzegów Sutleju, zniewolony do tego przez wojsko swoje, które, wycieńczone trudami nadzwyczajnemi, nie mogło i nie chciało iść dalej. Jakoż Aleksander opuścił Indye na zawsze. Śród Hindusów, którzy odwiedzili obóz najezdców dla przeprowadzenia własnych celów, znalazł się wygnaniec z kraju Magadha, niejaki Czandragupta, którego jednak Aleksander odtrącił od siebie i nawet zagroził mu śmiercią. Wszelako po odejściu Macedończyków Czandragupta, dzięki odwadze własnej, pomocy przyjaciół na dworze księcia Pataliputry (dzisiejsza Patna) oraz poparciu szczepów zawistnych, wypędził króla Magadhy Ksandramesa i osiadł na jego tronie. Potęga Czandragupty już pod koniec wieku rozciągała się nad całym Pendżabem, armia zaś tego monarchy składać się miała z 600,000 piechoty, 30,000 konnicy i 9,000 słoniów. Ponieważ Indus oddzielał granice jego państwa od połud.-wschod. krain Babilonii, gdzie panował następca Aleksandra W. Seleukus Nikator; przeto dzięki temu zetknięciu Czandragupta wymusił na Grekach pokój korzystny i zaślubił córkę Seleukusa, a poseł macedoński znalazł się na dworze Pataliputry. Tym posłem był grek Megasthenes, któremu zawdzięczamy pierwsze o Indyach wiadomości poważne i szczegółowe. Wprawdzie księga jego p. t. „Indike,” oparta na badaniach własnych pomiędzy r. 311 a 302 przed Chr., doszła do nas tylko we fragmentach, zebranych troskliwie przez D-ra Schwanbecka z Bonn, ale i one dostarczają wielu szczegółów bardzo ciekawych. Megastenes daje nam sprawozdanie bardzo dokładne o rasach i królestwach, których wylicza 118, a także o stanie wewnętrznym narodu indyjskiego, któremu przyznaje duże poczucie moralności, gotowość do wojny słusznej i odwagę przy szczerem umiłowaniu życia pokojowego. Znaczne siły trzymano zawsze w stanie pogotowia na wypadek wojny, do której wszakże nie byli powoływani gospodarze domów, żeby kraj na tem nie cierpiał. Na czele trybunału wymierzającego

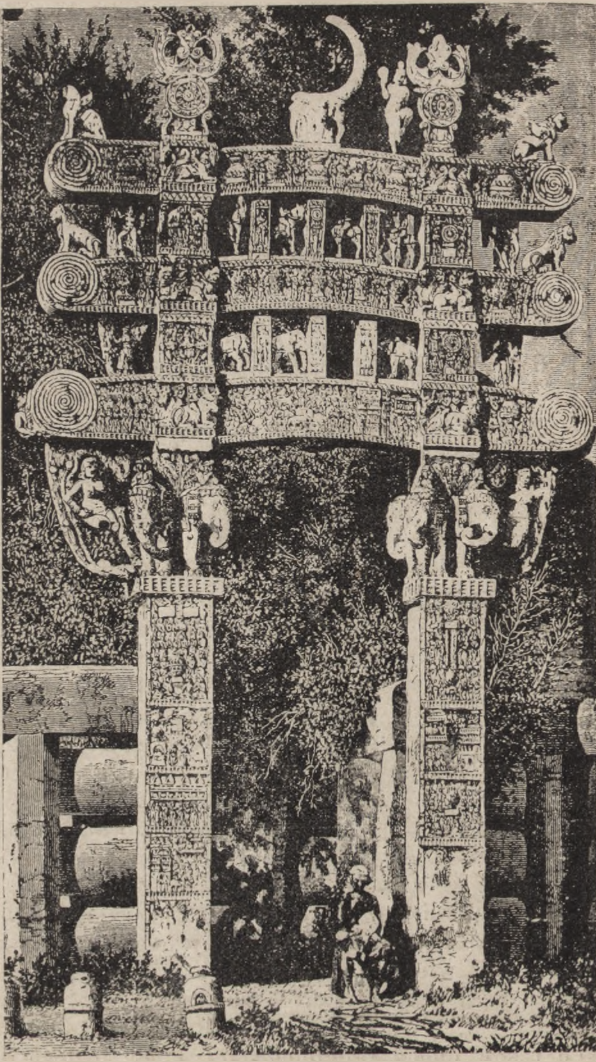
sprawiedliwość stał król, a podatki pobierane były tylko z dochodów. Własność w owym czasie prywatna nie istniała, lecz dochody ogólne, po potrąceniu wydatków na potrzeby państwa, były rozdzielane pomiędzy wszystkich gospodarzów. W miastach rzemieślnicy oddawali jeden dzień w miesiącu pracom publicznym, a każdy okręg miejski lub wiejski był zarządzany przez naczelnika dochodów głównych. Budynki stawiano przeważnie z drzewa, a obwarowania z ziemi, za pomocą rowów i nasypów. Tak mniej więcej przedstawia się *wiek złoty* Hindusów w sprawozdaniach Megastenesa. Król Czandragupta, doprowadziwszy państwo swoje do znacznej potęgi, zrzekł się tronu na rzecz swego syna, Mitragupty, i zakończył życie jako pustelnik w Dekanie. Za następcy jego państwo rozszerzało się ciągle, dochodząc do szczytu swej potęgi pod następnym królem *Asoką* (262 — 223), słynnym protektorem buddyzmu i twórcą znanych nam napisów, którym historya indyjska zawdzięcza pierwszy grunt trwały. Po długiem panowaniu, które było poświęcone pracy usilnej nad dobrobytem, oświatą i moralnością narodu, Asoka pozostawił państwo solidne następcom swoim, którzy panowali w Magadha jeszcze przez siedem pokoleń. Dopiero przed samą erą chrześcijańską królestwo to wpadło w ręce dynastyi Andhrów.

W epoce „Sutry” religią panującą był bramanizm, zasadzający się prawie wyłącznie na *ofiarach*, które coraz bezczelniej kapłani wyzyskiwali ze swych owieczek ogłupionych. Podług Webera, chciwość Brahmanów święciła orgię prawdziwą, a bezwzględność ich w tym kierunku ciągle wzrastała. Z ksiąg „Brahmanów” dowiadujemy się, że najniższa cena za odprawienie ofiary Soma wynosiła 100 wołów; że królowie przy uroczystościach koronacyjnych, oprócz ziemi i złota, dawali Braminom 1,000 wołów, a w czasach późniejszych za ofiary wyższe żądali Bramini 100,000, a nawet 240,000 sztuk bydła. To też śród kasty ka-

płańskiej wskutek bogactw olbrzymich zapanowało zupełne rozluźnienie obyczajów, przeciw któremu powstawał później twórca buddyzmu.

Wyznaniem wiary bramińskiej była formuła: „Cały wszechświat powstał z Brahmy, z którego wszystko przechodzi, do którego wszystko powraca i w nim oddycha: niechaj każdy wielbi go w spokoju.” (Czand. Up. III, 10). Pomimo tych pozorów monoteizmu, religia indyjska była w tej dobie, jak i w poprzedniej, panteizmem najzupełniejszym.—Istota obowiązków Hindusa streszczała się w takich aforyzmach: „Poznaj prawdę. Spełniaj swój obowiązek! Nie zaniedbuj trudów należnych bogom i rodzicom! Niech matka będzie dla ciebie podobna Bogu. Niech ojciec będzie dla ciebie podobien Bogu! Patrz tylko na czyny nienaganne! Przestrzegaj tylko czynów dobrych.” (Taitt. Up. I, 2). Bóstwa wedyjskie bledną coraz bardziej, a na plan pierwszy wysuwają się coraz silniej: Brahma, jest bóstwo męzkie, Visznu i Siva. Trudno orzec ściśle, kiedy i z jakich przyczyn wytworzyła się w religii indyjskiej ta trójca bogów (*trimurti*); zresztą kwestya ta należy właściwie do mitologii. Tu tylko zaznaczyć musimy, że z chwilą wystąpienia Buddy owa trójca bogów już istnieje i stanowi dogmat powszechny, co nie przeszkadzało Hindusom wierzyć i w innych bogów pośledniejszych. Niemniej trudna jest geneza innego dogmatu wiary, zwanego z grecka *metempsychozis*, t. j. wędrówką dusz po śmierci, która, rozwinięta już w Upaniszadach, skrystalizowała się ostatecznie w tak zwanym „kodeksie Manu,“ o którym niżej.

Po śmierci człowieka dusza rozpoczyna wędrówkę, przechodząc, stosownie do swych czynów, w bóstwa, ludzi, zwierzęta, rośliny i kamienie, t. j. tak długo, dopóki oczyszczona w zupełności, niekiedy po milionach lat, nie utożsami się z Brahmą. Do wybitnych rysów ducha religijnego tej epoki należy pogarda życia ziemskiego i dążność do wyzwolenia



Brama Topy w Sanchi (wiek 1 szy po Chr.)

się z kajdan ciała za pomocą ascetyzmu, samoudręczeń i pustelnictwa, które występują coraz potężniej. Nauka, zarówno w epoce Upaniszadów, jak i Sutry, ogniskowała się głównie na dworach królów oświeconych, którzy trzymali przy sobie kapłanów słynnych z uczoności tak dla dokonywania ofiar, jako też i dla pielęgnowania nauki, a ściągali tu również uczeni z najdalszych zakątków kraju dla prowadzenia rozpraw nie tylko o ceremoniach i obrzędach, ale także o różnych kwestyach metafizycznych: o przeznaczeniu duszy po śmierci, o życiu przyszłem, o naturze Bytu powszechnego i t. p. Nauka jednakże nie ograniczała się do dworów królewskich. Istniały tak zwane *paryszady*, czyli instytucye braminskie do szerzenia nauki w rodzaju wszechnic, gdzie biegli w Wedach bramini kształcili młodzież. Były też i szkoły prywatne, do których przybywali uczniowie z najrozmaitszych stron kraju. Synowie Braminów wstępowali do szkoły pomiędzy 8 a 16 rokiem życia, Kszatryowie pomiędzy 11 a 22, Vaysyowie pomiędzy 12 a 24. Chłopiec, oddany do nauki mieszkał w domu nauczyciela swego przez lat 12, 24, 36, a nawet 48, stosownie do tego, czy chciał być mistrzem w 1-ej, 2-ch, 3-ch lub 4 Wedach; przez cały czas nauki był zmuszony unikać pokarmów korzennych, wonności i wszelkich przedmiotów zbytku, wiązał swe włosy w węzeł, nosił laskę, pas, odzież lnianą lub konopną albo nawet ze skóry. Unikając wszelkich przyjemności i rozrywek, któreby się przyczyniały do rozbudzenia zmysłów, młody uczeń, skromny i pobożny, wychodził rankiem ze swoją laską żebrać o pokarm u gospodarzów miłosiernych, a wszystko, co otrzymał w ciągu dnia, przynosił nauczycielowi. Dopiero gdy mistrz się nasycił, uczniowi wolno było głód swój zaspokoić. Chadzał on codziennie do lasu po drzewo na opał i do studni po wodę dla całego domu. Codziennie rankiem przyprowadzał do porządku ołtarz, rozniecał na nim ogień

i zasilał drewkami świętemi, wieczorem zaś mył stopy mistrzowi swemu, a wytarłszy je, kładł go do łóżka zanim się udał na spoczynek. Gdy po latach nauki, która zasadzała się na zgłębianiu Wed, częstokroć u różnych nauczycielów, uczeń powrócił do domu, przedewszystkiem składał dary piękne swym nauczycielom, a następnie żenił się i zakładał ognisko rodzinne, jako gospodarz, wyzwolony z życia studenckiego. Nie każdy jednak młodzieniec kończył w ten sposób swoją naukę, lecz bardzo często zostawał ascetą *(Bhikszu)* lub pustelnikiem *(Vaikhanasa)*. Jako asceta golił głowę, nie miał żadnej własności, poddawał się umartwieniom najrozmaitszym, pościł, żył tylko z jałmużny, nosił odzież nędzną, albo skórę, spał na gołej ziemi, wędrował z miejsca na miejsce, zaprzestawał odbywania wszelkich ceremonii religijnych, ale nie rozstawał się nigdy z Wedami i z kontemplacyą.

Zdarzało się bardzo często, że gospodarz domu, wychowawszy dzieci, rzucał pod starość ognisko rodzinne i szedł do lasu, jako pustelnik, by żyć owocami, korzonkami i czystością, niecić ogień święty, a rano i wieczorem składać bogom libacye. Dla takich to właśnie pustelników pisane były „traktaty leśne," zwane „Aranyakami."

Kobieta indyjska miała jeszcze i w tej epoce stanowisko zaszczytne, a nawet znaczną niezależność. Mogła dziedziczyć i posiadać własność, uczestniczyć w ofiarach i obowiązkach religijnych, uczęszczać na zgromadzenia i place publiczne. Odznaczała się też często wiedzą i nauką, a nawet miała wpływ prawny na administracyę i politykę. Ale, jak zobaczymy, była to już ostatnia epoka jej społecznego znaczenia i wolności.

Uczeni indyjscy ogarnęli całą literaturę powedyjską, za wyłączeniem systemów filozoficznych *(Darsanas)*, i buddyzmu, w 6 działach, zwanych *Vedangas*, t. j. „gałęzie Wedy," mające ułatwić badaczowi czytanie, zrozumienie i stosowanie obrzędów ofiarnych. Tu na-

leżą: a) *Kalpa*, t. j. materyał ceremonialny, obejmujący prawidła zastosowane do rytuału wedyjskiego, oraz cały, skomplikowany proces ofiar, których przepisy noszą miano *Srauta Sutra*, gdyż są *wedyjskie* i odnoszą się bezpośrednio do zastosowania Mantrów (hymnów) i Brahmanów (trakatów), t. j. do działu literatury objawionej, obowiązującego braminów przedewszystkiem. b) *Siksha*, t. j. „nauka o wymawianiu," c) *Czandas*, t. j. „nauka o miarach wiersza wedyjskiego," d) *Nirukta*, t. j. „wykłady niejasnych wyrażeń wedyjskich," e) *Vyakarana*, czyli „gramatyka" i f) *Jyotisza*, czyli „astronomia wraz z matematyką i astrologią. Dział 2-gi nosi nazwę *Smarta-Sutra*, odpowiadającą przepisom, które się nie odnoszą do ceremonii *Srauta*, czyli wedyjskich, odbywanych publicznie, na wielką skalę, jeno do aktów religijnych o charakterze rodzinnym i powszednim. Ztąd też *Smarta-Sutra* dzieli się na dwie klasy: a) *Grihya-Sutra*, czyli familijne obrządki domowe, i *Samayaczarika Sutra*, t. j. zwyczaje konwencyonalne i praktyki codzienne. Dział III nosi miano *Dharma-sastras*, czyli „księgi prawodawcze," do których należą „prawa Manu" oraz dzieła innych prawodawców natchnionych. Na dział IV składają się *Itihasas*, czyli „poematy legendowe," do których należą dwie epopeje olbrzymie: *Ramajana* i *Mahabharata*, będące częścią *Smriti*, czyli podań, oraz poematy sztuczne *(Kavyas)* na tle erotycznem wraz z dramatami o treści czerpanej przeważnie z epopei. Dział V stanowią *Puranas*, t. j. starożytna historya legendowa i tradycye. Tu należą 18 Puran głównych, 18 niższych (*Upa-purana*) i *Tantras*, t. j. księgi takiegoż rodzaju, lecz znacznie późniejsze. Wreszcie na dział VI składają się *Niti-sastras*, czyli wszelkiego rodzaju pisma etyczne i dydaktyczne, wraz ze zbiorami bajek i przepisów moralnych.

Jeżeli podział literatury na okresy jest w ogólności bardzo trudny, zwłaszcza, gdy chcemy uwydatnić znamiona różnic zasadniczych w rozwoju ducha

i myśli, to o ileż trudniejsze zadanie ma w tym względzie historyk literatury indyjskiej, która żadnej chronologii nie posiada. Podział naturalny jest tu jeden tylko: na literaturę wedyjską i sanskrycką. Okres drugi, t. j. sanskrycki -- pisze Weber — zaczyna się w tej dobie, gdy rozdział pomiędzy językiem ludzi wykształconych, t. j. językiem skrystalizowanym w piśmie a mową ludu stał się już faktem dokonanym i gdy ta mowa, pod wpływem religii buddyjskiej, wytworzyła własną literaturę. Jakoż prawie wszyscy indyaniści trzymają się tych dwu okresów, z tą wszakże różnicą, że prawie każdy z nich przedstawia w innym porządku pojedyncze działy w okresie 2-im. Weber np. wykłada bez żadnej zgoła racyi przedewszystkiem poezyę, dalej wiedzę i sztukę, potem prawodawstwo i nakoniec literaturę buddyjską. Niemniej mechaniczne podziały spotykamy u Wiliamsa, Macdonell'a i innych. Schroeder w swem wielkiem dziele nazywa okres pierwszy wedyjskim, drugi zaś „wiekami średniemi literatury indyjskiej," w których również z zupełną dowolnością zamyka całą literaturę sanskrycką. Dutt w swej „Historyi cywilizacyj Indyan starożytnych“ usiłuje oprzeć swój podział na charakterystyce wewnętrznej, ale okresy jego: wedyjski, epiczny, racyonalistyczny, buddyjski i purański, nie zawsze są w zgodzie z chronologią. Skoro tedy owa dowolność w podziałach usunąć się nie da, wskutek braku chronologii dokładnej i jakichkolwiek biografij, przeto dalsze dzieje literatury indyjskiej przedstawimy również w sposób dowolny, z uwzględnieniem wszakże, o ile to będzie możliwe, łączności organicznej pomiędzy częściami składowemi każdego działu.

Ze względu, że literatura wedyjska objawiona stanowiła ogrom, prawdziwy las wiadomości nieusystematyzowanych należycie i niedostatecznie wyjaśnionych, okazała się potrzeba przygotowania takich nici *(sutra)*, któreby mogły ułatwić kapłanom zapuszczanie się swobodne w ten labirynt wedyjski i korzystanie

łatwe z jego z jego skarbów. Jakoż powstały *Sutry*, których autorowie starali się treść możliwie najobszerniejszą zawrzeć w ramach jaknajściślejszych. W przeciwieństwie z księgami wedyjskiemi, które grzeszyły rozwlekłością. Sutry, przerzucając się w drugą krańcowość, posunęły manię oszczędzania wyrazów do tego stopnia, że „wobec ich lakonizmu niczem są obecne telegramy najtreściwsze." Autor Sutry tak się cieszył z zaoszczędzenia choćby półsamogłoski krótkiej, jak z urodzenia syna. Główna przyczyna zwięzłości tych książek tkwiła w ich celu; były one bowiem pisane dla młodzieży, która się ich na pamięć wyuczała. Że taka treściwość nadzwyczajna dała się osiągnąć tylko z krzywdą wielką dla jasności — tego dowodzić nie potrzeba. To też Sutry, zwłaszcza najstarsze, bez komentarzów, t. j. bez klucza odpowiedniego, są zupełnie niezrozumiałe. W czasach późniejszych, gdy już książki były więcej rozpowszechnione, owa treściwość nadzwyczajna stawała się coraz rzadsza; to też później, dzieła pisane w stylu sutry, t. j. w formie aforyzmów, były już właściwemi podręcznikami do nauki obrzędów, filozofii, prawa i gramatyki. Wyraz *Sutra* pochodzi od pierwiastka *siv*=szyć, a oznacza właściwie „sznurek," który w znaczeniu przenośnem tak związywał zawarte w księdze przepisy i aforyzmy, jak w rzeczywistości wiązał te kartki, na których były pisane. Wieku tych ksiąg ściśle oznaczyć nie można; zdaje się jednak, że najstarsze powstały około r. 500 gdy najmłodsze pochodzą zapewne z 2-go w. przed Chr.

Każda z Wed posiada swoje *Srauta Sutras*, t. j. podręczniki, streszczające zbiór szczegółów ceremoniału ofiarnego. Do Rygwedy należą dwa zbiory zwane od imion swoich autorów: *Asvalayana* i *Sankhayana*, a pochodzące od dwu szkół: Indostanu wschodniego i zachodniego. Obie przedstawiają rytuał w jednym porządku, tylko druga, starsza, rozwodzi się szerzej nad wielkiemi ofiarami królewskiemi. Do Samawedy należą trzy Srauta Sutras: *Masaka*, *Latayana* i *Dra-*

hyayana. Treścią ich jest tylko wyliczenie modlitw, związanych z różnemi ceremoniami przy ofierze Somy. Yadżurweda Biała ma tylko jednę Srauta-Sutrę p. t. *Katyayana*, ale Yadżurweda Czarna ma ich sześć, z których dwie tylko dotychczas były wydane: *Apastamba* i *Hiranyakesin*, dwie inne zaś, starsze, noszą miano: *Baudhayana - Bharadvaja - Manawa*, w której zapewne prawa Manu mają swe źródło, i *Vaikhanasa*, najmniej rozpowszechniona. Wreszcie do Atharvawedy należy *Vaitana Sutra.* Nie wdając się w rozbiór tych ksiąg o treści zbyt specyalnej i nudnej, powiemy tylko, że zawarte w nich obrzędy odnoszą się do dwu grup ofiar, t. j. siedmiu objat mniejszych *(huvis)*: mleka, zupy, zboża, ciasta i t. p., oraz siedmiu ofiar Somy. Każdą z tych grup objęte są także i ofiary zwierząt. Najpospolitsza z ofiar, *Agnihotra*, zasadza się na przynoszeniu codziennem rano i wieczorem mleka do trzech ognisk; ważniejsze zaś były ofiary składane na nowiu, podczas pełni księżyca, oraz na początku każdej pory roku. Najbardziej skomplikowane były ofiary Soma, z których najprostsza, *Agnishtoma* („chwała Agni") wymagała współudziału 16-u kapłanów. Ofiary takie trwały od jednego dnia do 12, a najwyższe, zwane *sattras* („posiedzenia"), ciągnęły się przez rok i dłużej. Wszystkie takie obrzędy ofiarne odbywano przy trzech ogniskach świętych.

Żeby dać pojęcie o treści i formie Srauta-Sutry, przełożę podług Williamsa kilka aforyzmów, podając naprzód oryginał dla uwydatnienia tej zwartości, o jakiej mówiliśmy, dalej kursywą przekład tekstu i w nawiasach uzupełnienia komentatorów.

Przepis I (w Katayana Srauta Sutra) brzmi: *Athato dhikarah*, co znaczy: „*A więc prawo.*" Ponieważ z tego niktby nic nie zrozumiał, więc komentator dodaje: „uczestniczenia w aktach ofiarnych wyłożone jest w przepisach następujących."

Przepis II: *Phalayuktani karmani*, co znaczy: „*akty związane z nagrodami*" („jak: nagroda nieba, bogactwa, syna i t. p.").

Przepis III *Sarvesham aviseshat* = *„Wszystkim bez różnicy“* („przysługuje prawo uczestniczenia w aktach ofiarnych, t. j.: ludziom nawet niemym, ślepym i głuchym, bogom, Riszym i zwierzętom, lecz nie roślinom, gdyż wszystkie te istoty są zdolne do żądania nagrody.“

Przepis IV: *Manushyanam varambha-samarthyat* = *„Lecz* (zgodnie z poglądami ortodoksyjnemi prawo przysługuje tylko) *istotom ludzkim, gdyż* (one tylko, podług Wed, mają) *siłę dokonywania* („aktów ofiarnych, a nie bogowie, Ryszy i zwierzęta“).

Przepis V. *Anga-hinasrotriya-shandha-sudra-varjam*, co znaczy: *„Kulawi, nieznający ksiąg świętych, rzezańcy i Sudrowie wyłączeni.“*

Przepis VI. *Brahmana-rajanya-vaysyanam, srutch*, co znaczy: („prawo przysługuje“) *Bramanom, Kszatryjom i Waysyjom, zgodnie z przepisem indyjskim.*

Przepis VII. *Stricaviseshat*, co znaczy: *„Kobieta także* (ma prawo), *gdyż nie ma różnicy“* (pomiędzy nią a jej małżonkiem w pragnieniu nieba).

O wiele ciekawsze są *Grihya Sutras*, które zawierają zbiór ceremonij społecznych, dokonywanych podczas małżeństwa, urodzin dziecka, przy pierwszem karmieniu, przy oddaniu do szkół i t. p. Księgi te dają nam obraz zupełny życia domowego Indyan starożytnych od kolebki aż do grobu. Opisują one 40 „święceń” *(samskaras)*, towarzyszących rozmaitym epokom ważnym w życiu jednostki. I tak: *pumsavana* jest ceremonią, zasadzającą się na włożeniu do prawego nozdrza niewiasty proszku z latorośli drzewa bananowego, żeby urodziła syna. W dniu 10-ym po obrządkach urodzin *(jata-karma)* odbywa się nadanie dziecku dwu imion *(nama-karana)*: jedno tajemne, znane tylko rodzicom, a broniące od czarów, i drugie do codziennego użytku. Imię bramina powinno się kończyć na *sarman*, kszatryi na *varman* i vajsyi na *gupta.* W 3-m roku życia odbywają się postrzyżyny *(czuda-karana)*, a w chwili oddawania chłopca do nauki święci się ceremonia bardzo ważna *(upanayana)*, do dziś dnia żyjąca, podczas której chłopiec, otrzymawszy odzież, pas, laskę i co najważniejsze, sznur do noszenia przez ramię, staje się „podwójnie urodzo-

nym" *(dvi-ja)*. W ceremonii tej nauczyciel *(acharya)*, który ma się opiekować młodym braminem, uważany jest za jego ojca duchownego, a za matkę — bogini Savitri. Po powrocie z nauki nowa ceremonia *(samavartana)*, która zasadza się na kąpieli, zmywającej symbolicznie przebyty nowicyat i nadającej mężczyznie wykształconemu miano *Snataka*, t. j. „wykąpany." Ceremonie powyższe odnoszą się tylko do chłopców, dziewczyny bowiem uczestniczą w jednej tylko — w małżeństwie *(vivaha)*, które odbywało się w taki sposób: Narzeczony, wziąwszy za rękę oblubienicę, oprowadzał ją po trzykroć wokoło ognia, wymawiając wiersze, jak: „Pójdź, połącz nas; daj nam potomka! Obyśmy w miłości i szczęściu przeżyli sto jesieni," a za każdym razem zbliżając się do kamienia młyńskiego, mówi: „Bądź silny jak kamień." Brat lub opiekun narzeczonej, wypełnia jej rękę zbożem, które ona rzuca do ognia. Następnie narzeczony skłania oblubienicę do zrobienia tak zwanych 7 kroków i małżeństwo zawarte. Do obowiązków najważniejszych „wykąpanego," który już pojął żonę, było regularnie składanie codzień 5 u ofiar Wedom przez wygłoszenie hymnów bogom—ofiary z masła topionego na ogniu *(homa)*, libacyj przodkom, ofiar składanych na ziemi demonom i wszystkim istotom, a wreszcie ofiary człowiekowi, zasadzającej się na gościnności, zwłaszcza dla żebraków bramińskich. Były też ceremonie związane z budową domu i wejściem do niego, z zajęciami rolniczemi, z pomnikami *(chaityas)*, wznoszonemi ku uczczeniu nauczycielów, a wreszcie ceremonie pogrzebowe. Mężczyznom zmarłego obcinano włosy, brodę i paznogcie, namaszczano ciało wonnościami, a w nocy zastawiano mu ciasta, naczynie z mlekiem i wodą do obmywania. W 10 dni po spaleniu ciała zbierano kości, umieszczano je w urnie i grzebano.

IX

Niezmiernie ważną i ciekawą gałęź literatury indyjskiej stanowią *Dharma-Sutras*, t. j. najdawniejsze księgi Hindusów, dotyczące praw religijno-świeckich, oraz późniejsze *Dharma sastras*. Najstarszą z nich jest księga prawodawcza *Gautamy* (około 500 r. przed Chr.), która nie wchodzi w skład Kalpy-Sutry, jakkolwiek musiała kiedyś należeć do szkoły wedyjskiej. Drugą księgą, cokolwiek młodszą, jest Dharma-Sutra *Baudhayany*. Trzecia Dharma Sutra stanowi dwa rozdziały (28 i 29) wielkiej Kalpy-Sutry *Apastamby* (około 400 r. przed Chr.), czwarta zaś *Dharma Sutra Hiranyakesin*, prawie identyczna z poprzednią, jest znacznie młodsza. Piąta księga nosi tytuł *Dharma Sutra Manu*, czyli *Manava*, ze względu na jej stosunek z późniejszą księgą wielkiej sławy *Manava dharma Sastra*, czyli „Kodeks Manu;" wreszcie 6-tą księgą, podług typu Sutry i należącą również do okresu wedyjskiego, jest Dharma *Sastra Vasishtha*, który to autor czerpał bardzo wiele z „Mawawy." Wszystkie te księgi, pisane prozą, przełożył (za wyjątkiem 4-ej i 5-tej) dr. Bühler.

Jak u wszystkich ludów starożytnych (niestety, praktykuje się to i dziś jeszcze), tak i u Indyan, prawa nie dla każdej warstwy narodu były jednakie. Jeśli Bramin popełnił jednę ze zbrodni głównych, t. j. jeżeli zabił Bramina, zbezcześcił łoże swego mistrza *(guru)* i t. p., król kazał mu napiętnować czoło żelazem rozpalonem i wypędzić z państwa. Lecz jeżeli osobnik kasty niższej zabił Bramina, karany był śmiercią i konfiskatą majątku (*Baudhayana* I, 10, 18 i 19). Cudzołóztwo, należące również do zbrodni głównych, było także karane stosownie do kasty zbrodniarza. Członkowie 1-ch trzech klas, dopuściwszy się tej winy z niewiastą Sudra, skazywani byli na wygnanie, ale Sudra za takąż zbrodnię z kobietami klas wyż-



Część filaru z Amrawatri (w. 4 po Chr.)

szych, karany był śmiercią. Gdy Sudra obmówił męża cnotliwego której z kast wyższych — tracił język; członkowie klas uprzywilejowanych byli za taką samą winę karani chłostą, (*Apastamba* II, 10, 27). Gdy Sudra znieważył lub uderzył człowieka „podwójnie urodzonego,” tracił ten członek, którym działał; jeśli przysłuchiwał się czytaniu Wed, zalewano mu uszy lakiem roztopionym lub cyną; jeżeli sam recytował Wedę—tracił język, a jeśli umiał na pamięć teksty wedyjskie, wówczas przecinano go na połowę. Za oszukanie lub pobicie Bramina, Vaysyja płacił więcej od Kszatryi, a Bramin za takież przewinienie względem dwu klas niższych płacił najmniej, Sudrę zaś mógł Bramin oszukać, lub pobić — bezkarnie *(Gautama XII)*. Ze względu, że rolnictwo i przemysł rękodzielniczy stanowiły dobrobyt narodu, zbrodnie względem rolni-

ków i rzemieślników były karane z surowością nadzwyczajną. Niemniej surowo karane było usiłowanie samobójstwa, samobójcom zaś odmawiano obrzędów pogrzebowych. W bardziej złożonem prawodawstwie cywilnem występują: prawo rolnicze i pasterskie, prawo własności, prawo o lichwie, prawo spadkowe i prawo podziałowe.

„Jeśli kto, wziąwszy dzierżawę ziemi, nie uprawia jej i ziemia ta nie daje zbiorów; dzierżawca, o ile jest bogaty, płaci wartość zboża, które ziemia wydać była powinna. „Sługa na roli i pasterz, który opuszcza swą pracę, podlegają chłoście, a ten ostatni „zagubione bydło powinien zwrócić właścicielowi“ (*Apastamba* II, 11, 28). „Gdy bydło wyrządzi szkodę, odpowiedzialność spada na właściciela; lecz jeśli było dozorowane przez pasterza, on tylko za stratę odpowiada.“ Jeżeli szkoda była na polu nieogrodzonem, w pobliżu drogi, odpowiedzialność spada na pasterza i na właściciela tego gruntu“ (*Gautama XII*) „W *Smriti* powiedziano, że trzy są dowody, stwierdzające tytuł własności: dokumenty, świadkowie i posiadanie; w ten sposób właściciel może odzyskać własność, która do niego należała. W sporze o dom lub pole należy zaufać sąsiadom, lecz jeżeli ich zeznania są sprzeczne, muszą rozstrzygać dokumenty. Skoro jednak i w dokumentach są wątpliwości, trzeba zaufać świadectwu najstarszych mieszkańców wsi lub miasta, lub też stowarzyszoniom rzemieślników lub handlowców“ (*Vasishtha XVI*). Własność bywa dziedziczna, po ojcu, nabyta, zastawnicza dana żonie po ślubie przez rodzinę męża, posagowa, otrzymana dla dokonywania ofiar, wspólnicza i dzierżawna. Właściciel każdej z tych kategoryj traci prawo do swej własności, jeśli kto inny korzystał z niej przez lat 10 bez przerwy, wszelako prawu temu nie podlegają własności zastawnicze, czasowe, depozytowe, małoletnich, idyotów, królewskie i niewolnicze“ (*Vasishta* XVI). Prawo spadkowe było w czasach najdawniejszych bardzo liberalne, gdyż w braku syna prawego, mogli dziedziczyć, lub byli uznani za krewnych inni boczni synowie. Syn prawny, poczęty z małżonka i żony jego prawnie zaślubionej (*Aurasa*), syn poczęty z żony lub wdowy (*Kshetraja*) odpowiednio uprawniony do spadku w braku syna 1-go stopnia; córka mianowana (t. j., że gdy niema braci, córka otrzymuje imię męzkie i dziedziczy jak syn); syn adoptowany (*Datta*); syn wdowy powtórnie zamężnej (*Paunarbhava*), t. j. takiej, która po opuszczeniu męża z powodu

jego impotencyi, wyrzucenia z kasty lub śmierci i po życiu z innym wróciła do jego rodziny; syn urodzony tajemnie (*Gudhaja*) i syn dziewicy niezamężnej, są dziedzicami majątku i krewnymi. Do synów, którzy są uznani za krewnych, ale nie posiadają praw dziedzictwa, mogą zaś dziedziczyć tylko w braku sukcesorów pierwszych 6-ciu klas, należą: syn narzeczonej brzemiennej (*Sahodha*), syn adoptowany (*Datta*), syn kupiony (*Krita*), syn opuszczony (*Svayamdatta*), syn wyrzucony z kasty (*Apaviddha*) i syn kobiety pochodzącej z kasty Sudra (*Nishada*) (*Vasishtha XVII*)." Ale późniejszy Apastamba, protestując przeciwko synom adoptowanym i kupionym, dowodzi, że mają prawa do spadku i do dziedziczenia zajęć właściwych swym kastom tylko synowie: „Spłodzeni przez ojca, który zbliżył się do kobiety, nie należącej do innego mężczyzny i zaślubionej legalnie" (II, 6, 13).

Hindusowie nowożytni dopuszczają do dziedzictwa tylko synów prawnych, lub w braku potomstwa, adoptowanych. Taż sama różność zdań istnieje w prawie podziałowem. Dopóki przeważał system rodzin wspólnych, własność ojca dziedziczył syn najstarszy z obowiązkiem utrzymywania reszty rodziny. System ten wszakże nigdy nie był powszechnym. To też nawet najstarszy z prawodawców, Gautama, przekładając system podziału, stanowi, że syn najstarszy zabezpiecza dla siebie jako dział dodatkowy $^1/_{20}$ część spadku, pewne zwierzęta i wóz; średni bierze dodatkowo kilka sztuk bydła; najmłodszy otrzymuje dodatkowo owce, zboże, narzędzia, dom, wóz i kilka sztuk zwierząt; pozostała zaś reszta własności była dzielona w równych częściach pomiędzy wszystkich synów. Mniej więcej zgodni są w tym względzie Vasishta i Baudhayana, tylko różni się z nimi Apastamba, protestując przeciwko nierównemu podziałowi własności i dodając, że syn choćby i najstarszy a marnotrawny, powinien być wydziedziczony. Oddzielną własność żony stanowią jej podarunki ślubne i klejnoty (*jnatidhana)*, albo posag w gotówce (*stridhana*), który wszakże podług wyjaśnienia dra Jolly, nie ma charakteru posagów dzisiejszych, lecz podarunku od rodziny.

Najważniejszą księgą praw indyjskich jest *Manawa Dharma Sastra*, nosząca nazwę praw *Manu*. Jaka istnieje różnica pomiędzy indyanistami w poglądach na wiek tej księgi, świadczą wymownie dwa zdania skrajne Jones'a i Brunella. Pierwszy odnosi ją do 13-go w. przed Chr., drugi zaś do 500 roku po Chr. Tylko 18 wieków różnicy! Wszelako większość uczonych, a między innymi dr. Johaentgen, w rozprawie bardzo gruntownej (1863) odnoszą je do r. 350 przed Chr., chociaż nie brak wskazówek, że są one znacznie późniejsze.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że księga ta powstała ze wzmiankowanej już Dharmy-sutry; nosi ona tytuł „księgi Manu," nie dlatego, żeby ją wyprowadzano od praojca rodu ludzkiego, lecz z tej przyczyny, że dzieło pierwotne należało do szkoły, która nosiła nazwę *Manava*. Manu sam przemawia wprawdzie na początku dla większej powagi dzieła (5—58), ale poto tylko, żeby powierzyć obwieszczenie prawa mędrcowi *Bhrigu*. Już z natury całego rozwoju wynika— pisze dr Johaentgen—że właściwa literatura prawna *(dharmasutra)* kształtowała się w kaście wojskowej, która zawsze sądom przewodniczyła. Ale kapłani, dbali o przewagę swoją na wszystkich polach, nie mogli wypuścić prawodawstwa ze swej opieki. Powtarzając operacyę, która im się przy Upaniszadach powiodła tak szczęśliwie, przywłaszczyli sobie i tym razem materyał cudzy, żeby przepisy świeckie przetopić z religijnemi w jednę całość, odpowiadającą ich wymaganiom. Że ta nowa operacya mogła być, jak przypuszcza Johaentgen, dokonana w owej dobie, gdy Braminom przyszło walczyć nie tylko z kastą rycerską, lecz i z buddyzmem—to jest bardzo prawdopodobne. Bądź co bądź, „Prawa Manu" należą do najciekawszych zabytków literatury sanskryckiej, odzwierciadlają bowiem najdokładniej całe życie Indyan religijne, polityczne i społeczne, skrępowane takiemi nawet przepisami, które mu wskazują, gdzie i przy jakich

warunkach zewnętrznych ma odbywać potrzeby naturalne. Prawa Manu mają do dziś dnia jeszcze powagę największą ze wszystkich dzieł prawnych, ponieważ stanowią całokształt praw najobszerniejszy i najsystematyczniej ułożony, pomimo, że przeładowanie dzieła pierwiastkiem religijnym, związanym z przesądami i zabobonami dziwacznemi, odbiera tej księdze charakter dzieła ściśle prawnego. Że rdzeń praw Manu jest stary—to nie ulega wątpliwości, zgadza się on bowiem w bardzo wielu punktach ze staremi Dharmasutrami, a przepisy wedyjskie są dla nich autorytetem najwyższym. Wszelako forma tej księgi jest widocznie nowsza, autorowie bowiem ubrali ją w szatę wiersza epicznego, t. j. w *Sloki*. Całe dzieło składa się z ksiąg 12 tu, a zawiera 2,685 dwuwierszów. Pierwszego przekładu tej księgi na język francuski dokonał Loiseleur Deslongchamps, podług którego przytaczamy nasze wyjątki. Tytuły rozdziałów są ściśle zastosowane do ich treści, a mianowicie: „Stworzenie;" „Sakramenty i nowicyat;" „Małżeństwo i obowiązki pana rodziny;" „Środki utrzymania" i przepisy z niemi związane; „Przepisy o wstrzemięźliwości i oczyszczeniach," a także „Obowiązki pustelników i ascetów;" „Postępowanie króla i kasty wojskowej;" „Obowiązki sędziów—prawa cywilne i kryminalne;" „Dalszy ciąg tych praw, tudzież obowiązki Wajsyjów i Sudrów;" „Klasy mieszane—czasy klęsk;" „Skrucha i pokuta;" „Wędrówka dusz i błogosławieństwo ostateczne." Oto wyjątki:

„Ten, którego tylko duch objąć może, który jest niedostępny organom zmysłów, niewidzialny, wieczny, dusza wszystkich istot niepojęta—rozwinął blask swój. Postanowiwszy w myśli wyłonić z siebie wszystkie istoty, stworzył naprzód wody, i w nich umieścił zarodek. Zarodek ten stał się jajem błyszczącem jak złoto, świetnem jak gwiazda o tysiącznych promieniach, a w tem jajku zrodził się Byt Najwyższy pod postacią Brahmy, praszczura wszech istot. Przetrwawszy w tem jajku rok Brahmy (t. j. 3 biliony lat naszych), Pan, siłą myśli jedynie,

rozłupał to jajko na dwie części, z których utworzył niebo i ziemię, a w pośrodku umieścił atmosferę. 8 okolic nieba i stały zapas wód.“ Stworzywszy następnie żywioły, ciała niebieskie, bogów (*Devas*) gienjuszów (*Sedhyas*). Vedy i t. d.: „podzielił swe ciało na dwie części, męzką i żeńską, a stawszy się w połowie mężczyzną, w połowie kobietą, przez połączenie z tą częścią żeńską, spłodził *Viradz*, to jest świat cały. „Następnie wyłonił ze swych: ust, ramion, uda i nóg — Bramina, Kszatryę. Vaysyję i Sudrę“ (I). „Miłość samego siebie nie jest chwalebna, wszelako na tym świecie nikt nie jest wolny od jej wpływu. Wypełniając najściślej obowiązki przepisane bez względu na nagrodę, człowiek osiąga nieśmiertelność i cieszy się już na tym świecie urzeczywistnieniem wszystkich swych pragnień. Niechaj nowicyusz (w szkole Wed) nie przestaje żobrać i niech nie bierze pokarmu swego od jednej tylko osoby, gdyż życie z jałmużny jest dla ucznia tak samo chwalebne, jak post. Udręczając swe ciało, swój głos, jak również organy swych zmysłów i swego ducha, niech ma zawsze otwartą rękę prawą. postawę skromną, odzież przyzwoitą, a gdy mu usiąść pozwolono. niechaj siedzi zwrócony twarzą ku swemu ojcu duchownemu. Mając lat 20 i umiejąc rozróżnić dobro od złego. niechaj przy składaniu czołobitności małżonce młodej swego mistrza, nie dotyka ze czcią jej nogi. Nauczyciel, ojciec, matka i brat starszy nie powinni być nigdy traktowani z lekceważeniem. Setki lat nie mogłyby nagrodzić trudów, które znoszą matka i ojciec przy urodzeniu i wychowaniu swych dzieci. Zkądkolwiek przychodzą kobiety, drogie kamienie. wiedza, cnota, czystość, dobra rada i różne sztuki wyzwolone—powinny być zawsze przyjmowane. Natura płci żeńskiej dąży do zepsucia mężczyzn i dlatego też mędrcy nie ulegali nigdy pokuszeniom niewiast. Wistocie przyznać trzeba, że kobieta może zwrócić z drogi prawej nie tylko szaleńca. lecz nawet człowieka doświadczonego i ujarzmić go swoją namiętnością. Nie należy przebywać w miejscu ustronnem z matką swoją, siostrą lub córką; zmysły połączone mają potęgę, która nęci nawet rozumnych. (II). Unikaj żony z 10-ciu rodzin następujących, gdyby nawet były bardzo świetne i bogate, a mianowicie: rodziny w której zaniedbują sakramentów, która nie wydaje potomków męzkich, która nie zgłębia pisma ś-go, której członkowie mają ciało pokryte długiemi włosami, są smutni, hemoroidalni, suchotnicy. albo podlegają chorobom żołądkowym. trądom i epilepsyi. Nie zaślubiaj żony o włosach czerwonych, lub takiej, która ma o jeden członek za wiele, chorowitej. wcale nie obrosłej włosem lub też zanadto, gadatliwej albo mającej oczy

czerwone. Żeń się z dziewczyną dobrze zbudowaną, która ma imię przyjemne, chód wdzięczny łabędzia lub młodego słonia, której ciało pokryte puchem nieznacznym, która ma włosy delikatne, ząbki małe, a członki zachwycające. Bramin, który nie poślubia dziewicy z kasty własnej, lecz wprowadza Sudrę do swego łoża — pójdzie do piekła, a syn jego ma być pozbawiony braminizmu. Wszędzie, gdzie kobiety cześć odbierają, bóstwa są zadowolone gdzie się ich nie czci — wszystkie uczynki są bezpłodne., Każda rodzina, której kapłanka żyje w smutku, wygasnąć musi; lecz gdzie kobiety są szczęśliwe—tam rodzina kwitnie pod każdym względem. Gdy mąż kocha żonę i posiada jej wzajemność — może być pewnym szczęścia na zawsze" (III). „Niechaj Bramin nie patrzy na słońce podczas wschodu, zachodu i zaćmienia; niech nie przestępuje przez sznurek, na którym cielę uwiązane; niechaj nie biegnie podczas deszczu i niech się w wodzie nie przegląda. Jeżeli ceni męzkość swoją, niech nie je wraz z żoną z jednego naczynia i nie patrzy na nią, gdy: je, kicha, ziewa, siedzi niedbale, maluje sobie oczy lub też gdy się namaszcza wonnościami i ma pierś odkrytą. Niechaj unika stosunków z wrogiem, z przyjacielem wroga, z człowiekiem przewrotnym, ze złodziejem lub z żoną cudzą. Niema nic w świecie, coby się tak sprzeciwiało przedłużeniu życia, jak stosunek z cudzą żoną. Niechaj nie znieważa kalek, prostaczków, starców, ludzi brzydkich, biednych lub podle urodzonych (IV). W dzieciństwie kobieta zależna jest od ojca, w małżeństwie od męża, po jego śmierci od synów, lub gdy ich nie ma—od krewnych męża lub ojca, a gdy tych nie ma - od pana, bo kobieta nie może nigdy być niezależną i postępować według swej woli—nawet w domu własnym. Niechaj niewiasta nie opuszcza nigdy męża, ojca lub synów, gdyż rozłączając się z niemi, ściąga na siebie pogardę obu rodzin. Kobieta powinna być zawsze w dobrym humorze, prowadzić biegle sprawy domowe, pamiętać o gospodarstwie i wydatkować oszczędnie. Choćby postępowanie męża było naganne, choćby się oddawał innym miłostkom i był pozbawiony wszelkich przymiotów, żona cnotliwa powinna stale czcić go jak Boga. Nie ma dla niewiast żadnych innych praktyk pobożnych, ofiar i modlitw nad tę jednę: niech czci i kocha zawsze swego męża, a będzie miała cześć w niebie. Żona cnotliwa, która pragnie znaleźć się kiedyś razem z mężem, nie powinna czynić nic takiego, coby mu było niemiłe, czy to za jego życia, czy po śmierci. To też wdowa powinna gnębić swe ciało dobrowolnie, żyjąc kwiatami, korzonkami i owocami czystemi,

a niechaj imię innego mężczyzny nie postaje nawet w jej ustach.“

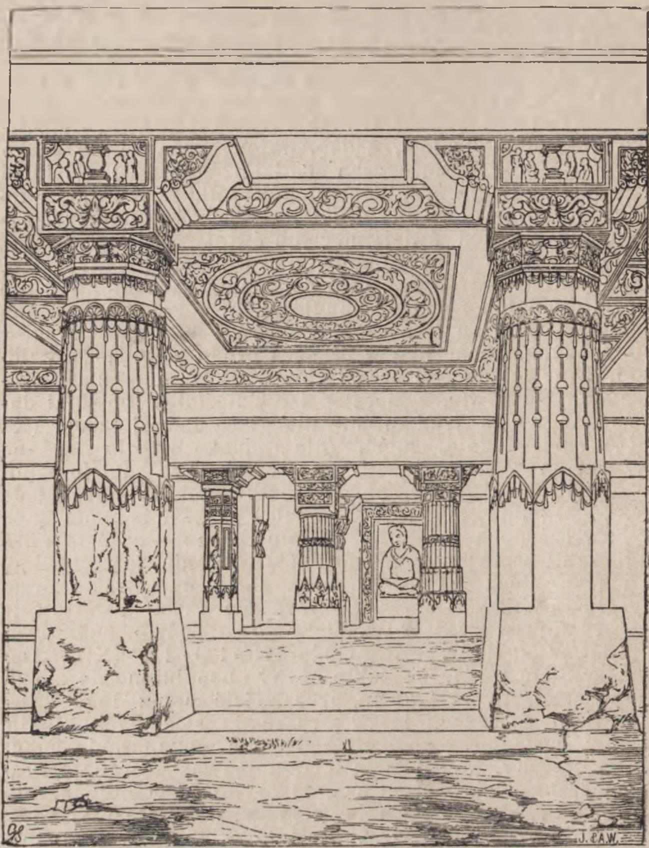
Jakkolwiek z powyższego widzimy, że nawet prawa Manu, przeważnie kobietom niechętne, nie nakazują wdowom palić się na grobach mężów; bramini wszakże, pragnąc odjąć wdowie ochotę wszelką pozostania przy życiu po śmierci męża, uczynili wdowieństwo jednem pasmem tortur najcięższych. Spotkanie wdowy, zwanej pogardliwie *veuada*, t. j. „głowa wygolona,” uchodziło za wróżbę nieszczęścia. Nic też dziwnego, że wdowy, przekładając często śmierć nad życie udręczeń pełne—paliły się z mężem dobrowolnie, a czyny takie, podnoszone przez braminów do godności bohaterstwa religijnego, rozbudzały fanatyzm w tym kierunku i, co za tem idzie, wytworzyły zwyczaj barbarzyński, który z czasem zamienił się w prawo tradycyjne. Zwyczajowi temu dopiero w r. 1830 Anglicy kres położyli.

„Pustelnik niechaj żyje kwiatkami i korzonkami lub owocami dojrzałemi, które już same spadną z drzewa. Niechaj leży na ziemi lub przez dzień cały stoi na nogach, a niech się kąpie co trzy dni. Wolny od wszelkiego nagabywania do rozkoszy zmysłowych, czysty jak nowicyusz, niechaj ma ziemię za łoże u stóp drzew. Niechaj nie pragnie śmierci, ani życia, lecz niech czeka chwili dla niego wyznaczonej, jak sługa czeka na zapłatę. Niechaj raz dziennie żebrze o pokarm i nie żąda wielkiej ilości, gdyż asceta, chciwy na jałmużnę, kończy na rozkoszach zmysłowych. Umartwiając ciało, wyzwalając się z wszelkich uczuć miłości i nienawiści, unikając czynienia krzywdy stworzeniom, zaskarbia sobie nieśmiertelność“ (VI). „Polowanie, gry, sen podczas dnia, obmowa, kobiety, pijaństwo, śpiew, taniec, muzyka instrumentalna i podróże bezużyteczne—oto 10 kategoryj występków, które płyną z miłości rozrywek. Pochopność do rozgłaszania rzeczy złych, szkodzenie komuś tajemne, zawiści, obmowa, przywłaszczanie sobie cudzej własności, znieważanie i bicie ludzi — stanowią seryę 8-u występków, płynących z gniewu. Król powinien wybrać 7-u lub 8-u ministrów, których przodkowie byli już w służbie królewskiej

biegłych w prawie, dzielnych, zręcznych we władaniu orężem. Rzecz, bardzo łatwa sama w sobie, staje się trudna dla jednego człowieka, a cóż tu mówić o rządach krajem bez pomocy, gdy dochody państwa są wielkie? Wybadawszy ministrów naprzód oddzielnie, a potem zbiorowo, niech zgodnie ze swą opinią wybierze dla sprawy, o którą idzie, środki najkorzystniejsze. Król, którego postanowienia tajemne nie są znane otaczającym go ludziom, zapanuje nad całą ziemią, chociażby nawet nie miał skarbów. W chwilach rozważania powinni być oddaleni idyoci, niemi, ślepi i głusi, ptaki gadatliwe jak papugi, starcy, kobiety, barbarzyńcy i chorzy. Niechaj król miesza do wszystkich pokarmów odtrutki i niech zawsze nosi drogi kamienie, które niszczą działanie trucizny. Niech kobiety, strzeżone bardzo starannie i rewidowane, czy w ozdobach i strojach nie mają broni lub trucizny, wachlują króla i z baczeniem największem skrapiają ciało jego wodą i wonnościami" (VII). „Sprawiedliwość jest przyjacielem jedynym, który towarzyszy ludziom po za mogiłę, gdyż wszelkie inne uczucie podlega zniszczeniu razem z ciałem. Prawo powinno dać opiekę swoję kobietom bezpłodnym, nie mającym syna, ani krewnych, oraz tym, które są wierne mężom nieobecnym, wdowom i niewiastom dotkniętym chorobą. Niechaj monarcha sprawiedliwy stosuje taką samą karę do krewnych, którzy obdzierają niewiastę z jej majątku, jakiej złodzieje podlegają. Ile razy stwierdzenie prawdy mogłoby spowodować śmierć Sudry, Wajsyi, Kszatryi lub Bramina za zbrodnię bez premedytacyi, lecz popełnioną w chwili szału, trzeba powiedzieć kłamstwo: w tym wypadku jest ono lepsze od prawdy. Niech król, ukarawszy cudzołożców okaleczeniem haniebnem wypędzi ich z państwa, gdyż cudzołóztwo sprowadza w świecie mieszaninę klas. Z niej to pochodzi gwałcenie obowiązków, będące przyczyną upadku rasy ludzkiej i zguby wszechświata. Kto rozmawia z żoną cudzą w miejscu ustronnem, podlega karze jak cudzołożca. Kto zabiega o względy niewiasty, przesyła jej kwiaty i wonności, umizga się do niej, dotyka jej ozdób i odzieży, siada obok niej na jednem łóżku, jest uważany przez mędrców za cudzołożcę. Przepisy te nie dotyczą żon tancerzów, śpiewaków, ani tych, którzy się utrzymują z hańby swych niewiast, gdyż ludzie ci sprowadzają gości, ułatwiają im stosunek z żonami lub też kryją się, ażeby wywołać spotkanie miłosne. Jeżeli żona, dumna ze swej rodziny i swych przymiotów, okaże się niewierną mężowi, niechaj król odda ją psom na pożarcie w miejscu najbardziej uczęszczanem. Żona, syn i niewolnik nie mogą być wobec prawa właścicielami sa-

moistnymi; wszystko, co nabyć mogą, staje się własnością tego, od którego zależą" (VIII). „Trzeba czuwać nad złemi skłonnościami kobiet, choćby najsłabszemi; gdyby kobiety nie były strzeżone, stałyby się nieszczęściem obu rodzin. Wszelako zamknięte w mieszkaniu i strzeżone przez ludzi wiernych, żony nie są bezpieczne; te tylko za bezpieczne uważać można, które same się strzegą od złej woli własnej. Z powodu swej namiętności do mężczyzn, niestałości usposobienia, braku uczucia, który jest u nich naturalnym, są one, pomimo nadzoru, niewierne mężom. Manu dał im w udziale miłość swego łoża, swego siedliska i swoich strojów, żądzę, gniew, dążność do złego i przewrotność. Mężczyzna 30-letni powinien zaślubić dziewicę 12-letnią, a młodzieniec 24 letni — dziewicę 8 letnią. Bramin mądry lub głupi jest boskością potężną, podobnie jak ogień święty czy nie święty" (IX). „Bramin, który popadnie w nędzę, powinien otrzymywać wszystko, gdyż podług prawa, czystość doskonała zbrukana być nie może. Podatek na klasę handlową, wynoszący w czasach pomyślnych tylko 12-ą część zbiorów i 50-ą część zysków pieniężnych, może być w czasach głodu powiększony do 8-ej, a nawet do 4-ej części zbiorów i 20-ej — ziarn srebrnych. Sudrowie, robotnicy i rzemieślnicy powinni dopomagać swym trudem, ale nie płacą żadnej taksy" (X). „Kto zabił świnię, niech (dla odpokutowania za ten grzech) da garnczek masła klarowanego; za zabicie papugi—cielę; za łabędzia, pawia, małpę, sokoła—niechaj da krowę braminowi. Niech da odzież za zabicie konia, pięć byków czarnych za słonia, a cielę roczne — za osła. Jeżeli zabił schwytaną na cudzołóztwie niewiastę jednej z 4 klas, niech dla oczyszczenia siebie da worek skórzany, łuk i kozła. Człowiek, który się rzucił gwałtownie na bramina w zamiarze zabicia go — będzie pokutował 100 lat w piekle, a jeśli go uderzył—1000 lat" (XI). „Dowiedzcie się teraz, za jakie czyny, popełnione na ziemi, dusza musi, tu na świecie, przechodzić przez inne ciała. Po wielu szeregach lat w strasznych siedzibach piekła, wielcy zbrodniarze podlegli będą, dla dokończenia pokuty za grzechy, wędrówkom następującym: Morderca Bramina przechodzi w ciało psa, dzika, osła, wielbłąda, byka, kozła, zwierzęcia dzikiego, ptaka, Czandala i Pukkasa, zgodnie z ciężkością winy. Bramin, który używał napojów wyskokowych, niech się odrodzi pod postacią owadu, robaka, ptaka żywiącego się nieczystościami lub zwierzęcia dzikiego. Ci, którzy zgrzeszyli okrucieństwem, staną się zwierzętami chciwemi mięsa okrwawionego, jak koty" i t. d. i t. d. (XII).

Oprócz księgi Manu istnieją i inne jaszcze Darmasastry, ułożone w formie metrycznej, a śród nich miejsce naczelne zajmuje późniejsza znacznie księga



Wnętrze Vihary w Ajanta (w. V po Chr.)

praw *Yajnavalkya,* zawierająca 1009 wierszów, zaczerpniętych więcej niż w połowie z dzieła Manu.

Księgę tę przełożył na język niemiecki Stenzler. Jeszcze późniejsza, bo może z 6 lub 7 w. po Chr. jest księga *Naradasmirti*, jedyne dzieło, które mówi o samem prawie cywilnem, wyłączając zupełnie żywioł religijny. Składa się ono z 859 wierszów, z których tylko 37 odnaleźć można w księdze Manu. Istnieje także wielka obfitość komentarzów do literatury prawnej. Najstarszym komentarzem do księgi Manu jest *Manubhashya*, którą napisał *Mdhatithi* w 9 lub 10 w. po Chr. Nie mniej sławnym jest *Govindaraja*, młodszy o parę wieków od poprzedniego. Ustalony przez niego tekst księgi Manu ma największą w Indyach popularność. Jeszcze większą powagę zdobył *Vijnanesvara* (w początku w. XII), którego praca p. t. *Mitakshara*, będąca komentarzem do księgi praw Yajnavalkya, uchodzi za dzieło najważniejsze i najbardziej znane z całej literatury prawnej Hindusów.

X.

Indyanie już w czasach najdawniejszych przejawiali zamiłowanie nadzwyczajne i zdolność niepospolitą do badań metafizycznych, których pierwociny uzewnętrzniły się, jak widzieliśmy, w ostatnich pieśniach Rygwedy. Gdy po wiekach naiwnego ubóstwiania przyrody i zupełnego z nią zespolenia, nadeszła chwila samowiedzy, która pozwoliła Indyaninowi przeciwstawić siebie naturze i ze świata zjawisk naturalnych wyodrębnić istnienie swoje, wówczas następstwem tego uświadomienia istoty własnej musiał być cały szereg pytań, związanych z tajemnicami bytu ludzkiego. Człowiek musiał nareszcie zapytać siebie: czem jestem? zkąd przybyłem? dokąd idę? Jak mam wyjaśnić sobie swój świadomy byt osobisty? Jaki stosunek istnieje pomiędzy moją naturą materyalną i nie-

materyalną? Czem jest ów świat, na którym ja się znajduję? Czy go jakaś istota mądra i wszechpotężna wytworzyła z niczego? Czy też świat wyłonił siebie z zarodka wiekuistego, lub też powstał z kombinacyj atomów odwiecznych? A jeśli świat zawdzięcza byt swój Istocie najrozumniejszej — to jak wyjaśnić owe sprzeczności, tkwiące w warunkach jego istnienia, t: j. zło i dobro, szczęście i nędzę? Czy Stwórca ma kształt czy jest bezkształtny? Czy ma przymioty jakie, czy niema żadnych? Ponieważ na te wszystkie pytania Indyanin nie mógł znaleźć odpowiedzi ani w Wedach, ani tem mniej w Brahmanach, przeładowanych rytuałem i zabobonami najgrubszemi, zaczął snuć samodzielnie, po za sferą ogłupiających nauk bramińskich, przędzę swych badań, która złożona w Upaniszadach stała się później źródłem bogatem dla różnych systematów filozoficznych. Bramini, przeświadczeni o niemożliwości ujęcia w kajdany prądów myśli, i trwożni o to, aby którykolwiek z systematów, owładnąwszy całkowicie duchem narodu, nie unicestwił ich przewagi, z chytrością tej kaście właściwą wciskali wszystkie teorye najsprzeczniejsze do całokształtu budowy ortodoksyjnej, pod tym warunkiem jedynym, żeby żaden z przygarniętych życzliwie systematów nie zaprzeczał nieomylności Wedom i przywilejów Braminom. To też u żadnego z narodów świata nie istniało takie, jak w Indyach, braterstwo pomiędzy religią panującą a badaniami filozofów najzuchwalszemi. Zobaczymy za chwilę, że Braminizm godził się nawet z ateizmem.

Widzieliśmy, że w Upaniszadach najstarszych przejawiła się teorya racyonalistyczna i monistyczna o jedności duszy ludzkiej z duszą wszechświata. Przeciwko temu idealizmowi wystąpił silnie *Kapila*, jeden z najpotężniejszych myślicielów indyjskich. Jak prawie o wszystkich pisarzach w tym kraju, tak też i o Kapili nic nie wiemy, za wyjątkiem legend fantastycznych, któremi otoczono jego osobę. Po myśli-

cielu tym, który żył co najpóźniej w 6-m w. przed Chr., pozostał nam tylko tytuł jego dzieła *Samkhya-sutra*, jeśli ono wogóle istniało. Pierwszym, historycznie pewnym krzewicielem nauk tego mistrza, był *Pancasika*, uczony autor wielu dzieł w 1-m w. przed Chr. Wszelako najstarszą ze znanych nam ksiąg szkoły Samkhya napisał *Isvarakryszna*, który musiał żyć najpóźniej w V w. po Chr., gdyż dzieło jego, p. t. *Samkhyakarika* było przetłómaczone na język chiński pomiędzy r. 557 a 583. Garbe przypuszcza, że *Karika* jest co najmniej o wiek wcześniejsza. Oprócz tego, źródłami do systemu Sankhya są księgi *Tattvasamasa* i *Samkhya-sutra* z w. XIV lub XV po Chr. Najstarsze i najważniejsze komentarze do tej filozofii są: *Aniruddhavriti* i *Samkhya-pravacana bhashya*. To ostatnie dzieło, bardzo cenne, napisał *Vijnanabhikshu*, pisarz z 1-ej połowy w. XVI po Chr. Zanim przystąpimy do wyłożenia systemu Samkhya, musimy przedewszystkiem zaznaczyć te wybitne punkty zasadnicze, które były źródłem dla wszystkich systematów filozofii indyjskiej i stanowiły środowisko idealne, w którem te systematy tworzyły się i rozwijały. Pierwsza z tych przesłanek odnosi się do *absolutnej niedoli bytu* i jest ściśle związana z drugą, t. j. z doktryną *o wędrówce dusz*, którą Indyanie musieli chyba, jak przypuszcza Gough, przejąć od ludów przez siebie podbitych, Rygweda bowiem nie posiada nawet w zarodku takiej doktryny. Otóż te dwie idee, zakorzenione głęboko w świadomości ludu indyjskiego, były pierwszemi punktami wyjścia dla wszystkich systemów filozofii. Indyanie już nie pytali, czy byt jest przyjemnością, czy cierpieniem i czy wędrówka dusz istnieje w rzeczywistości lub nie — lecz: jak można położyć kres tej wędrówce i jak ostatecznie oswobodzić duszę od cierpienia bytu? Przekonawszy się, że na świecie wszystko jest próżnością, ułudą i bólem, przypuszczali, że chyba tam, w siedzibie bogów, musi być schronisko niezakłócone, przystań jedyna, wolna

od ziemskich trosk i udręczeń. Pytanie to prowadzi nas do punktu 3-go, t. j. do *dualizmu*, czyli podwójności *bytu empirycznego i absolutnego*, t. j. ziemskiego i zaziemskiego. Jeżeli świat ten jest bytem niewoli i cierpienia—to widocznie ów świat *tam*—musi być wyzwoleniem wiekuistem. Boć gdybyśmy byli przeznaczeni do cierpienia wiecznego, to zkądżeby się brała owa dążność tajemna, która duszę naszą zwraca ku światom nieznanym, lecz przeczuwanym? A jeżeli tak jest, to widocznie *człowiek należy przez istotę swoją do bytu absolutnego, a tylko przez ciemnotę własną jest związany z bytem empirycznym.* Tylko przez ciemnotę, przez ułudę, wrodzoną człowiekowi nieświadomemu prawdziwej istoty swojej, utożsamiamy się z własną osobowością empiryczną, t. j. z ciałem swojem, ze swemi zmysłami i t. d., pogrążając siebie w otchłanie bytu, łez i bólów, zamiast wznieść się do spokojności niezakłóconej istnienia absolutnego. Stwierdziwszy tę ciemnotą swoję, Indyanin wnet wywnioskował, że *jedynym środkiem, który prowadzi do wyzwolenia, jest świadomość filozoficzna.* Uczynki dobre, czy złe, przedłużają tylko niewolę; wynik ich może prowadzić do szczęścia niebieskiego, lecz nie do oczyszczenia własnego „ja", które jest jedynem wyzwoleniem prawdziwem. To oczyszczenie własnego „ja" może być następstwem tylko świadomości tego, czem jest owo „ja" i tego, czem ono nie jest. Otóż wszystkie systematy filozoficzne indyjskie stwierdziły, że wyzwolenie się z wędrówki dusz jest możliwe tylko dzięki *świadomości, która zasadza się na poznaniu przez duszę samą istoty własnej, różnej od umysłu, zmysłów, ciała i całej reszty organizmu.* System filozoficzny Samkhya usiłuje wszystkie powyższe zagadnienia rozwiązać tylko za pomocą rozumu.

System ten—pisze Garbe—ożywiony duchem prawdziwie filozoficznym, wprawiał w podziw badaczów, którzy się nim bliżej zajmowali, swoją metodą rozumowania loicznego, opartą na przechodzeniu od rzeczy znanych

do nieznanych. W nauce Kapili, usiłującej dojść do poznania przyczyn ostatnich, *poraz pierwszy w świecie* przejawiła się całkowita niezależność i swoboda ducha ludzkiego, tudzież zaufanie zupełne do sił własnych. Nauka o duszy jest niemożliwa bez uprzedniego rozgraniczenia zjawisk duchowych i materyalnych, a właśnie taką linię graniczną pomiędzy obu światami przeprowadził bardzo wyraźnie pierwszy Kapila.

Wyraz *Samkhya* oznacza naprzód „wyliczenie", a dalej „poszukiwanie, rożróżnianie i rozważanie." Röer twierdzi, że znaczeniu 2 mu system Kapili zawdzięcza swe miano; Garbe zaś, autor najgruntowniejszego dzieła o filozofii Samkhya, widzi źródło tej nazwy w znaczeniu 1-em, gdyż Kapila miał upodobania wyjątkowe do ujmowania pojęć abstrakcyjnych w ramy suchych stosunków liczbowych. Prócz tego, Garbe twierdzi, że Bramini, przed zagarnięciem systemu Samkhya pod skrzydła ortodoksyjne, tę wrogą dla siebie filozofię szyderczo nazywali „Nauką wyliczań", która to nazwa już pozostała.

Światopogląd systemu Samkhya jest pesymizmem wynikliwym. Całe życie nasze jest cierpieniem; szczęście w rzeczywistości nie istnieje, gdyż nawet rozkosz przepojona jest bólem i ostatecznie prowadzi do cierpienia. Wszelako cierpieniem najgorszem jest konieczność powrotu od starości i śmierci do nowego bytu. Obawa śmierci wspólna jest wszystkim, nawet robakom, a pragnienie wszystkich jednakie: „gdybym mógł nie przestać istnieć — mógłbym żyć." A ponieważ to, co wywołuje obawę, jest cierpieniem, przeto jest niem i śmierć. To też oba dzieła główne szkoły Samkhya, t. j. *Karika* i *Sutra*, uważają za cel swej nauki zupełne unicestwienie cierpienia, które wywodzą z trzech źródeł: 1) z ciała naszego i z uczuć naszych, 2) z zewnątrz, od innych istot i 3) z wpływów nadnaturalnych. Ponieważ cierpienie dopóty koniecznem być musi, dopóki dusza złączona jest z ciałem i organami, przeto lekarstwo znajdzie się wów-

czas, gdy wędrówce duszy kres położymy. Stać się to może za pomocą poznania różności absolutnej, istniejącej pomiędzy całym światem materyalnym i materyą pierwotną, z której on powstał — z jednej strony, a światem duszy, t. j. „ja" prawdziwego — z drugiej. Wyłączając ze swego systemu, na pohybel braminom, wszelkich nauczycielów zawodowych, Kapila twierdzi, że każdy, kto tylko doszedł do owej *wiedzy rozróżniającej*, powinien ją szerzyć pośród ludzi, gdyż „nawet kobiety, sudrowie i inni" mogą osiągnąć cel najwyższy. Pierwszym warunkiem osiągnięcia tej wiedzy jest zupełna obojętność *(vairagya)* na rzeczy światowe, której przeszkadza nawet wykonywanie gorliwe uczynków dobrych. Żądz naszych nie zagasimy przez używanie, lecz przez świadomość błędów i braków, nieodłącznych od wszystkiego, co materyalne. Poznanie zaś takie, osiągnięte za pomocą „myśli skoncentrowanej" i ascetyzmu, prowadzi człowieka do wyrzeczenia się dobrowolnego wszelkich dóbr ziemskich i wszelkich nadziei, a także do unikania wszystkich ludzi, którzy się jeszcze z pożądliwości nie wyleczyli. — Odnośnie do metody zaznaczyć trzeba, że system Sankhya wskazuje trzy źródła poznania: pojmowanie, wnioskowanie i niezawodne wyjaśnienie (przez nauczyciela), a zaleca unikać loicznych błędów następujących: 1) wyjaśniania rzeczy przez rzecz samą; 2) koła błędnego *(circulus vitiosus);* 3) braku podstawy wystarczającej; 4) niemożliwości, t. j. orzekania się w dwu kierunkach przeciwnych; odwoływania się do nieskończoności *(regressus in infinitum)* i 5) przenoszenia pojęć krańcowego, które sprawia, że przymiot właściwy tylko pewnym rzeczom przypisujemy fałszywie i innym.

Jednym z najwybitniejszych i najsmutniejszych rysów systemu Samkhya jest stanowczość, z jaką wyklucza on zupełnie wiarę w Boga *(niricvaravada).* Posłuchajmy tego rozumowania:

„Każda czynność świadoma płynie bezwarunkowo albo z celów egoistycznych, albo z dobroci. A ponieważ oba te motywy przy stworzeniu świata wykluczone być muszą, przeto niepodobna przypuszczać, żeby stworzenie to spoczywało na działaniu świadomem. Bóg, którego wszystkie życzenia spełniają się, nie mógł mieć przecież w stworzeniu świata żadnego interesu osobistego, więc też możność celów samolubnych odpada. Z drugiej strony Bóg nie mógł z dobroci przedsięwziąć stworzenia świata, gdyż przed aktem stworzenia dusze nie doświadczały żadnych cierpień, a skoro nie było jeszcze ani zmysłów, ani ciała, ani przedmiotów, to z czegoż miała wyzwolić duszę dobroć Boga? Jeśli zaś sądzimy, że ta dobroć Boga okazała się później, t. j. wówczas, gdy po akcie stworzenia ujrzał on cierpiące twory swoje, to z trudnością wyszlibyśmy z koła błędnego: wskutek dobroci — stworzenie i wskutek stworzenia — dobroć. Toż Bóg, powodowany dobrocią, byłby raczej stworzył istoty, pełne radości, nie zaś takie, które bywają w położeniach różnorodnych. A gdyby kto twierdził, że owa różnorodność wypływa z różnorodności działań, za które jednostka zapłatę od Boga otrzymuje, to odpowiemy: że w takim razie to dozorowanie świata ze strony owej najwyższej istoty świadomej, jest całkiem zbyteczne, gdyż następstwa działań złych, czy dobrych, pomimo ich nieduchowości, dają się wyjaśnić całkowicie bez owego nadzoru ze strony Boga. Nawet niepowracanie cierpień da się na podstawie tej teoryi wyjaśnić bardzo dobrze. Skoro bowiem siła skutkowa działań zniesiona została przez poznanie rozróżniające, to i wytwory owej siły, t. j. ciała, zmysły i przedmioty, a więc i złączone z niemi cierpienia wrócić nie mogą. Tymczasem przypuszczalne działanie materyi bezdusznej nie może ukrywać w sobie ani dobroci, ani też celów samolubnych.“

Stworzenie świata, podług Samkhyi, powstało z połączenia dwu pierwiastków: duszy i natury. Badając istotę duszy i materyi, oraz wzajemnego ich stosunku, Samkhya twierdzi, że pierwotną podstawę jednolitą świata zjawisk, istniejącego w ciągłej przemianie samego siebie *(parinama)*, jest *prakriti* („forma zasadnicza"), albo *mula-prakriti* („rdzenna forma zasadnicza"), czyli natura pierwotna, złożona z trzech substancyj *(guna)*, jednolitych i niezmiennych, któremi są *Sattiva* (dobroć), *Rajas* (namiętność) i *Tamas*

(ciemność), a podług Martinettiego: „przyjemność,” „boleść” i „obojętność.” *Sattva*, będąca świetlną i lekką, stanowi podścielisko wszystkiego co dobre, piękne, doskonałe; *rajas*, będąc żywiołem czynnym, pobudzającym, stanowi podkład wszystkiego, co jest czynnością, ruchem, cierpieniem. Stojąc w pośrodku pomiędzy Sattvą a Rajasem, żywiołami, które są same przez się bezczynne, pobudza je do działania. Nakoniec *tamas*, jako żywioł gruby i ciężki, jest podścieliskiem wszystkiego, co nieruchome, ciemne, senne i szpetne. Trzy te tworzywa, panując nad sobą wzajemnie, uniemożebniają przewagę jednego nad drugiem. Te trzy tworzywa, będąc częściami składowemi materyi pierwotnej, wyłaniają z siebie *Buddhi*, t. j. rodzaj inteligencyi kosmicznej, stanowiącej istotę tego organu wewnętrznego, który posiada władzę myślenia, rozróżniania i sądu. Z „Buddbi” jako tworzywa, również podległego rozwojowi, wytworzyła się *Ahamkara*, t. j. „osobowość,” „świadomość siebie” *(„Ichmacher,” „Egoity,” „Self-consciousnes”)*, czyli, podług Garbe'a, „funcya określania stosunku rzeczy do swego „ja,” t. j. do duszy.” „Ahamkara”—wyjaśnia Roer — będąca owem przekonaniem, że to „*ja*” dostrzegam, myślę i działam, jest siłą indywidualizującą i organem czynu wnętrza naszego. Przez *Buddhi*, t. j. przez inteligencyę, jesteśmy w stanie rozróżniać rzeczy, ale nie możemy oddzielać jednej od drugiej. Tymczasem musi być zdolność czynienia tych rzeczy niezależnemi i odnoszenia każdej z nich do nas samych. Takie jest zadanie Ahamkary, z której Samkhya wywodzi indywidualne istnienie rzeczy. Ahamkara, będąca płodem inteligencyi, jest także twórczą, z niej bowiem wypływają owe materyały zasadnicze *(tanmatra)*, czyli żywioły subtelne, które tkwią zarówno w zmyśle wewnętrznym człowieka *(manas)* i w organach zmysłów zewnętrznych, jako też w przedmiotach podpadających pod zmysły. Owych organów nie należy utożsamiać z narzędziami zmysłów mate-

ryalnemi, jak: oczy, uszy i t. p. One są tylko substancyami, czyli pierwiastkami nadzmysłowemi, które posiadają zdolność działania w dany sposób. Dopiero z tych materyałów subtelnych powstają żywioły grube: ziemia, woda, ogień, powietrze i eter, które stanowią ostatni najwyższy stopień rozwoju materyi pier-



Fresk w Ajanta.

wotnej, tkwiącej w zjawiskach wszechświata, czyli poprostu natury. Z powyższej teoryi, bardzo zawiłej, widzimy tylko, że materya jest wieczna, ruchliwa, czynna i podległa rozwojowi nieustannemu, oraz że indywidualność ludzka jest odniesiona do przyczyn

nawskroś fizycznych. Gdy rozwój świata dochodzi do końca, następuje okres powstawania, podczas którego siła dokonywa stworzeń pojedynczych, t. j. wyłania osobniki różne i przedmioty. Jest to więc koło wiekuiste ewolucyi i reabsorbcyi, w którem natura oscyluje ciągle pomiędzy dwoma biegunami rozszerzalności i koncentracyi. Natura wszakże jest przyczyną wszystkich rzeczy znikomych tylko względnie do ich tworzywa, nie zaś do ich kształtowania się i układu. Jeżeli materya jest nieinteligentna i ślepa, a w skutkach swoich przejawia prawidłowość, myśl i porządek, musi to być następstwem pierwiastku inteligentnego, choć nieczynnego, bo czynną, jak widzieliśmy, jest tylko natura. Lecz w jaki to sposób dla wytworzenia świata połączyła się materya czynna wprawdzie, ale nie mająca wpływu na duszę, z duszą inteligentną, ale nie mogącą się uzewnętrznić? Otóż stworzenie nastąpiło przez sąsiedztwo duszy z materyą. Materya pierwotna, będąca w stosunku zależności wiekuistej od dusz, tak samo wiecznych, ma wrodzony popęd bezświadomy do działania dla dusz, które urokiem sobie właściwym skłaniają materyę pierwotną do rozwoju. Jest to ze strony duszy rodzaj oddziaływania mechanicznego, niby magnesu na żelazo. Natura Materyi została rozjaśniona sąsiedztwem duszy i dzięki jedynie temu sąsiedztwu dusza tak jest świadkiem natury, jak kryształ jasny rumieni zię w sąsiedztwie ciała czerwonego. Stworzenie służy tylko interesom dusz, celem zaś jego: naprzód dostarczać duszom przedmiotu użycia i doświadczenia, a potem skierować je do świadomości rozróżniania siebie samych od wszystkiego, co materyalne i tym sposobem do wyzwolenia *(apavarya)*.

Wychodząc z zasady, że „z niczego nic się nie stworzy” *(na vastuno vastu siddhih)*, że „nie ma żadnego związku pomiędzy bytem a niebytem,” że „rzecz nie może być przyczyną samej siebie,” gdyż „tworzywo powstaje tylko z tworzywa,” a dalej

stwierdzając, że każdy twór obejmuje już w sobie swoją przyczynę materyalną, bez której przetrwaćby nie mógł, Samkhya tworzy teoryę o tożsamości obojga, nadmieniając, że twór odróżnia się od przyczyny swojej nie tworzywem, lecz przymiotami. Naczynie gliniane jest niczem innem, tylko gliną, sukno niczem innem—tylko nicią, z której powstało. Podług Samkhyi, skutek istniał, zanim stał się następstwem przyczyny; istniał w przyczynie. Tworzenie jest więc tylko ujawnieniem. Jak przedmioty niewidzialne w ciemności stają się widzialnemi dzięki światłu, tak i skut ki mają istnienie uprzednie, a ujawniają się dopiero przez przyczynę. Jest to więc rzeczywistość twórców wiekuista.

Duszę nazywa Sankhya „duchem czystym” *(cit, citi)*, albo „światłem stałem” *(prakaca)*; jest ona bez początku i bez końca, czyli wieczna *(nitya)*, a przytem niepodzielna, niezmienna i bezprzestrzenna. Prócz tego dusza jest absolutnie bezczynna *(akartar)* i bezwłasnowolna. Gdyby była czynna, to, nie będąc złożona z 3 *gun*, jak materya, działaćby musiała tylko dobrze. Dusza jest też niepodległa radościom, bólom i wogóle wszelkim uczuciom; jest ona całkiem neutralna, obojętna. Wreszcie Sankhya przypuszcza wielość dusz indywidualnych. Dusza absolutna, mająca byt sam w sobie, jest wprawdzie połączona z duszą empiryczną w organizmie żywym z tak zwanemi *Upadhi*, t. j. organem wewnętrznym, zmysłami i ciałem, ale nie wywiera żadnego wpływu czynnego na te organa. One znów pracują dla duszy, nie wiedząc nawet, co czynią, idą bowiem tylko za parciem materyi ślepej. Całe więc połączenie duszy z ciałem zasadza się na tem, że dusza, będąc z natury swej światlem, oświetla organy wewnętrzne i rozgrzewa. Że zaś dusza jest zawsze niezależna od *Upadhi*, oraz ich uczuć, przeto wyjście z takiego bytu związanego do wyzwoleuia, jest niczem innem, jak zdobyciem świadomości, że ona, w istocie rzeczy, nigdy związa-

na nie była i być nie może. Skoro zaś wszystkie cierpienia, stanowiące treść życia, należą nie do duszy, lecz do organu wewnętrznego, to — wnioskuje Samkhya — tylko *nie rozróżnianie* tego stanu rzeczy jest przyczyną żądz i namiętności, krępujących życie człowieka, przyczyną aktów dobrych i grzesznych, a więc głównie przyczyną działań materyi i całego bytu empirycznego. Wyzwolenie więc duszy zasadza się na uświadomieniu sobie jej zupełnej niezależności od ciała, gdyż następstwem tej świadomości musi być zupełny jej rozbrat z materyą. To absolutne izolowanie *(kaivalya)* duszy oznacza, że cierpienie, tkwiące w organie wewnętrznym, przestanie rzucać swój refleks na duszę i sam ten organ nie będzie odbierał od niej światła żadnego. Wprawdzie dusza w owem wyzwoleniu swojem będzie trwać dalej, ale już tylko w stanie bezświadomości absolutnej, która przypomina sen bez widzeń żadnych lub omdlenie. Dodać wreszcie trzeba, że owa *świadomość rozróżniająca*, która stanowi cel głowny systemu Samkhya, nie znosi bezpośrednio cierpienia, lecz tylko jego przyczynę, t. j. nierozróżnianie duszy od materyi.

Ciężkie być musiały warunki bytu Indyanina, skoro doszedł do takiej filozofii rozpaczliwej, która go pozbawiła Boga i wszelkich ideałów podniosłych!... Ze ta filozofia, silnie śród narodu rozpowszechniona, musiała oddzialywać zabójczo na jego rozwój umysłowy i moralny — tego dowodzić nie potrzeba. To też dzieci duchowe systemu Samkya: Yogizm, Buddyzm, Dżainizm, usiłują wypełnić największą w nim próżnię przez wprowadzenie do niej Boga, albo też samej moralności. Samkhia-Sutrę wydał z przekładem Ballantyne.

Twórcą Yogizmu był *Pâtandżali*, o którym to tylko wiemy, że żył w II w. przed Chr.; że matką jego była Gonika; że czas jakiś przebywał w Kaszmirze; że sam nazywał siebie *Gonardiya*, t. j. mieszkaniec Gonardy w Indyach wschodnich, że był człowie-

kiem wielce pobożnym, a wreszcie napisał wielki komentarz do gramatyki Paniniego, oraz księgę filozoficzną *Yoga Sutra*, którą przełożył na język angielski słynny Indyanin, Dr. Rajendra Lala Mitra. Księga ta składa się ze 194 aforyzmów, podzielonych na 4 rozdziały: 1-y *(Samadhi Pada)* traktuje o naturze rozmyślań; 2-gi *(Sadhana Pada)* mówi o praktykach i ćwiczeniach, odnoszących się do rozmyślań; 3-ci *(Vibhuti Pada)* rozprawia o siłach tajemnych, które zdobyć można i 4-y *(Kaivalaya Pada)* naucza o izolowaniu i wyrwaniu duszy z więzów ciała, t. j. o celu ostatecznym Yogi.

Patandżali, przejmując w całości doktrynę Kapili, usunął z niej tylko ateizm, z którym pogodzić się nie mógł. Z rozdziału 1-o dowiadujemy się, że wyraz Yoga, pochodzący od pierwiastka *Yuj*=„łączyć się”, „rozmyślać”, streszcza w sobie ideę połączenia z Bogiem za pośrednictwem rozmyślań.—Rozmyślania te jednak są możliwe przy unicestwieniu zupełnem władz umysłowych, które osiągamy za pomocą ciągłych ćwiczeń w wyzwalaniu się z wszelkich namiętności. Dojście do tego stanu umysłu przyśpiesza kult Boga *(Isvara)*, który jest Duszą, wolną od wszelkich smutków, czynów i pragnień. W nim nasienie wszechwiedzy dosięgło nieskończoności; on jest nauczycielem wszechświata; on nie ma żadnej granicy w czasie, a zgłoska święta *om* jest symbolem tego bóstwa. Choroby, wątpienia i t. p., są przeszkodami w osiągnięciu Yogi, ale można je wszystkie przezwyciężyć za pomocą silnego skupienia swej myśli, oraz przez dobroć, przez obojętność na szczęście i nędze, a nawet przez regulowanie oddechu. W rozdziale 2-m Patandżali wyszczególnia te środki, z pomocą których dojść można do wiedzy doskonałej, a przez nią do Yogi. Do środków tych należą: wstrzymanie się od czynów złych, jak: morderstwo, fałsze, kradzieże, chciwość i t. d.; wykonywanie pewnych czyn-

ności niezbędnych, jak: oczyszczenie, pokutnictwo, modlitwy i t. d. Obie te kategorye przykazań obowiązują wszystkich ludzi bez wyjątku, specyalne zaś obowiązki mają Yogiści, do których należy przestrzeganie postawy odpowiedniej podczas rozmyślań, regulowanie oddechu, powściąganie organów od spełniania czynności naturalnych, stałość i kontemplacya. Dopiero z połączenia tych ostatnich środków powstaje *Samyama*, t. j. stan, przez który Yogista zdobywa siły tajemne *(Siddhi)*, opisane przez autora w księdze 3-ej. Dzięki tym siłom Yogista może znać przeszłość i przyszłość, uczynić się niewidzialnym dla ludzi, widzieć co się dzieje nietylko w krajach odległych, lecz także na gwiazdach i planetach, rozmawiać z duchami i t. p. Wszelako nie zdobycie tych sił nadziemskich jest ostatecznym celem Yogisty, lecz zupełne odosobnienie duszy, któremu autor poświęcił rozdział ostatni swej księgi, wzorowany całkowicie na Sankhyi.

Ze względu, że do Europy przenikają często echa yogizmu, związanego z cudami rzekomemi, postaram się rzucić trochę światła na 3 i rozdział Yogisutry. Przewodnikiem będzie mi indyanin rodowity, po europejsku wykształcony, K. Chakravarti, Yoga-Sastri, sekretarz Akademii w Kalkucie, który poświęcił temu przedmiotowi rozprawę p. t. *An examination of patonjal Yoga philosophy* (1893). — Podług niego Yoga starożytna i dzisiejsza poświęca się rozwiązaniu trzech wielkich problematów metafizycznych: 1) Czy przez osiągnięcie wiedzy wysokiej i oddanie się Bogu można przedłużyć życie? 2) Czy, w razie rozstrzygnięcia twierdząco kwestyi powyższej, możliwe jest uwolnienie życia od ataku chorób i występków, opóźniających postęp duchowości? 3) Czy możliwe jest takie rozwinięcie umysłu za pośrednictwem przymiotów jemu właściwych i przy pomocy sił fizycznych, ażeby był zdolny: a) do wykonywania na jawie i podług woli takich objawów, jakie przy-

trafiają się nieraz w czasie snu, np. przewidywanie wypadków przyszłych i odwiedzanie, bez podróży, miejsc najdalszych i t. p., oraz b) do rozporządzania w stanie cielesnym temi siłami, jakiemi rozporządza dusza bezcielesna. — Odpowiedziawszy sobie twierdząco na wszystkie pytania powyższe, Yogiści dążą do zdobycia 8-u sił głównych *(Bibhuties)*, a mianowicie: *Anima*, t. j. maleńkość równa niewidzialności; *Laghima*, t. j. lekkość nadzwyczajna, równa bezcielesności; *Mohima*, czyli wielkość nieograniczona; *Prapti*, t. j. osiąganie każdej rzeczy; *Prokamya*, t. j. spełnianie każdego życzenia; *Bashitya*, t. j. siła czarowania lub zmieniania biegu natury; *Ishitya*, t. j. panowanie nad przyrodą żywą i martwą, wreszcie *Kama bashatya* t. j. spełnianie każdego zobowiązania. Ogrom pragnień, złożony w szeregu powyższych kategoryj, pragnień wprost cudownych, zniewala nas przedewszystkiem do pytania: czy yogiści są waryatami lub szalbierzami, albo, jeśli nie—to w jakim celu pragną zdobycia tych sił nadziemskich i, co jeszcze ciekawsze, na podstawie jakich motywów doszli do wiary, że urzeczywistnienie tych pragnień jest możliwe. Na szczęście książka Chakravartiego może ciekawość naszą zaspokoić. Yogiści prawdziwi, t. j. ludzie wykształceni i dobrej wiary, odpowiadają: Jeżeli geniusz Patandżalego usiłował odkryć prawa, przy których pozorne niemożliwości byłyby zupełnie możliwemi — to dlatego tylko, żeby przez rozszerzenie granic wiedzy ludzkiej ułatwić osiągnięcie celu życia naszego, którym jest zbliżanie się coraz większe do Boga ze czcią i pokorą, należną Ojcu i Panu od syna i sługi. Pobudka więc, jak widzimy, idealna. — Uwierzyli zaś Yogiści w możność zdobycia sił nadprzyrodzonych na podstawie rozumowania i obserwacyi. To pierwsze wyraża się w aksyomatach następujących: że istnieje Stwórca wszechświata i Pan najwyższy, który jest doskonałym we wszystkich przymiotach swoich; że istnieją duchy, mające władzę boską rządców i kontrolerów podległe-

go im świata; że taki sam duch, jaki jest nad nami, istnieje w stanie zaczątkowym i w człowieku, a zdolny jest do rozszerzania się nieskończonego w wiedzę i siły; że materya znajduje się pod kontrolą siły fizycznej, tudzież inteligencyi; że istnieje węzeł umysłowy, moralny i duchowy pomiędzy Bogiem doskonałym a porządkami rozumnemi we wszechświecie, węzeł, łączący wszystko w ład jednolity, czyli w prawo sprawiedliwości i miłości, które staje się coraz doskonalszem w miarę, jak dusze są bliższe Boga, a coraz gorszem, gdy się od niego oddalają; że gdy istnieje taki węzeł łączności i sympatyi pomiędzy Bogiem a duchem stworzonym na jego podobieństwo, jako wyraz doskonałości indywidualnej, to duch ten może, przy odpowiedniej szczerości i usilności, zdobyć wszystkie *Bibhuties*, t. j. siły pierwowzoru swojego.—Nie tylko wszakże aksyomaty powyższe skłaniają Yogistów do wiary w zdobycie sił cudownych, ale i obserwacya następujących faktów przyrodzonych: 1-e promienie słoneczne, skoncentrowane i sprowadzone do potężnego ogniska, mogą stopić skały i kruszce. 2) zimowanie zwierząt niektórych, dalej 3) potęga woli niektórych gatunków wężów, zwanych przez Indyan *Radż-Sap;* 4) zdumiewające jasnowidzenie, do jakiego dochodzi kobieta, korzystająca potajemnie z owoców miłości zakazanej; 5) siła kurczenia się i rozszerzania ciał wężów; 6) pewnik, dowiedziony, że zwierzęta, które najwolniej oddychają, jak: żółw, wąż, słoń — najdłużej żyją. Rozwinąwszy wszystkie tezy powyższe na przykładach, Chakrawarti wkracza w dziedzinę faktów spirytystycznych i medyumistycznych, które już do książki naszej nie należą. Dodamy tylko, że w pojęciu tego pisarza, yogizm, rozszerzający się nawet śród Sudrów, przynosi społeczeństwu wiele dobrodziejstw nieocenionych („many inestimable boons") jak: zdrowie i długowieczność, stałość, zmniejszanie zbrodni, czynienie dobrze sąsiadom i rozwój, tudzież rozprzestrzenianie potęg du-

chowych. Niestety, inaczej patrzy na tę kwestyę uczony Chunder Dutt, także Indyanin. Oto co pisze: „Patandżali spróbował wprowadzić do systemu Sankhya ideę Bóstwa najwyższego, ale, na nieszczęście, pomieszał ją z zabobonami mistycznemi i praktykami wieku. W czasach późniejszych filozofia yoga przekształciła się całkiem w system *Tantrika*, t. j. w obrzędy plugawe i okrutne, w zabobony i szalbierstwa tak zwanych Yoginów doby dzisiejszej. Naturalnie, do tej samej kategoryi należą i *fakirzy*, słynni „cudotwórcy" indyjscy, którzy zresztą podług świadectwa pisarzów bardzo poważnych, zdumiewają swojemi produkcyami.

XI.

Gautama albo *Gotama* uchodzi za Arystotelesa Indyi ze względu na to, że jego system filozoficzny, zwany *Nyaya*, stanowi „Loikę" Hindusów. Kiedy żył— nie wiadomo; prawdopodobnie w jakieś sto lat po Kapili. Księga, związana z nazwiskiem Gotamy, nosi miano *Nyaya-Sutra*, której przekładu dokonał J. Ballantyne (1850). Wyraz „Nyaya" znaczy „wnikanie w przedmiot", a więc jest „analizą", która przeciwstawia się ściśle wyrazowi *Samkhya*, jako „syntezie." Nyaya jest właściwie systemem, który ma wskazać metodę poprawnych badań filozoficznych *nad wszelkiemi przedmiotami i podmiotami* wiedzy ludzkiej, nie wyłączając, między innemi, procesu rozumowania i praw myśli.—Nyaya-Sutrę podzielił autor na 5 ksiąg, z których każda rozpada się na dwa „dnie", czyli wykłady dzienne, podzielone z kolei na artykuły. Nyaya— pisze Dutt — jest do dziś dnia nauką ulubioną w Indyach; widzieliśmy studentów z Kaszmiru, Radżputa-

ny, oraz Indyj północnych, którzy śpieszyli do słynnych szkół Nyaya w Navadvipa w Bengalu, gdzie, mieszkając w domach nauczycielów swoich, przepę-



Atak złego ducha (Mary) na Buddhę (malowidło w pieczarze Ajanthy).

dzali na studyach lata całe. System Nyaya, jakkolwiek nie najstarszy, rozpowszechnił się w Indyach najpierwej, dostarczając innym systemom filozoficznym

terminologii naukowej. — Kategoryami głównemi tego systemu są: *Pramana*=dowód i *Prameya*=rzecz do dowiedzenia, wraz z 14 u kategoryami dodatkowemi: wątpienie, motyw, przykład, prawda określona, argumentacya, czyli sylogizm, odparcie zarzutów, ustalenie zasady, sprzeczność, rozprawa, zarzuty, rozumowanie fałszywe (sofizmat), wykrętność, błahość, polemika. Rzeczami, które mają być dowiedzione, t. j. przedmiotami, są: dusza, ciało. zmysły, przedmioty zmysłowe, umysł, *Manas*, działanie, winy, wędrówka dusz, owoce czynów, cierpienie, wyswobodzenie. Dusza *(Iivatman)*, różna w każdej istocie, a zawsze odłączona od ciała i zmysłów, jest siedliskiem wiedzy. Indywidualna i wieczna wędruje ona zgodnie z czynami, przekształconemi w życie nowe. Dotąd Gotama zgadza się z Kapilą, wszelako Nyaya dodaje, że Dusza Najwyższa (*Paramatman*) jest jedyna, że ona stanowi siedlisko wiedzy wiecznej i że jest stwórczynią lub kształcicielką wszechrzeczy. Dusza ta jest Panem (*Isvara*) wszechwiedzącym, nieskończonym, a wolnym od trosk i radości. O ile dusza ludzka jest wszędzie obecna, i rozlana po wszystkich przestrzeniach świata, chociaż myśli, czuje i działa tylko tam, gdzie ciało,—o tyle to ostatnie wraz ze zmysłami jest nawskroś ziemskie. *Manas*, czyli umysł wewnętrzny zmysłów, jest także tworzywem wiecznem, ale nie rozszerzonem, jak dusza, lecz atomowem, jak ziemia, ogień i t. d. Inteligencya obejmuje pamięć i pojmowanie. To ostatnie jest prawdziwe wówczas, gdy powstało z dowodu jasnego. Działanie jest przyczyną cnoty i występku, zasługi i winy, a jedyną jego dążnością jest żądza rozkoszy lub chęć uniknienia cierpień. Samsara jest przechodzeniem duszy do bytów kolejnych.

Vatsyayana, komentator systemu Nyaya, tak wyjaśnia kwestye powyższe:

„Z wiedzy fałszywej płynie stronność i przesąd, a za niemi idą grzechy szkalowania, zawiści, oszustwa. pijaństwa, dumy, chciwości. Działając ciałem, człowiek

popełnia krzywdy, kradzieże i wyuzdania bezprawne, staje się fałszywy, srogi, oszczerczy. Ta działalność występna powoduje winy. Lecz jeśli czynnościami ludzkiemi są: dobroczynność, miłosierdzie i usługi, jeśli człowiek jest prawowierny, użyteczny, przyjemny w mowie i powtarza Wedy, jeśli jest dobry, bezinteresowny i czcigodny — czyny takie stanowią zasługę *(dharma)*. Otóż zasługa i wina płyną z działalności, która też jest przyczyną urodzeń złych lub zaszczytnych. Wszelako przynależnością urodzenia jest cierpienie, z którem się łączą klęski, zgryzoty, choroby i smutki. Kres tym cierpieniom kładzie dopiero wyzwolenie. Jakże więc istota rozumna nie ma pożądać wyzwolenia, gdy powiedziano: odrzuć pokarm, złożony z miodu i trucizny! Rozkoszy połączonej z cierpieniem, unikać trzeba."

Wszelako specyalnością Nyayi jest rozwinięcie dedukcyi przez budowę syllogizmu. Oto przykład: 1) Góra ma ogień, 2) Gdyż dymi, 3) Wszystko, co dymi, ma ogień, jak kuchnia, 4) Góra dymi, 5) Więc ma ogień. Wprawdzie w tym syllogizmie dwa pierwsze lub dwa ostatnie zdania są zbyteczne, ale całość, uważana nie jako syllogizm, lecz jako pełne rozumowanie retoryczne, ma budowę ścisłą, składa się bowiem z założenia (*pratijna*), z dowodu (*hetu*), z przykładu (*udaharana*), z zastosowania dowodu (*upanaja*) i z wniosku (*nigamana*).

Filozofię Nyaya rozwinął dalej *Kanada*, twórca systemu *Vaiseshika*, który uważać można za uzupełnienie dzieła Gotamy. Główna zasada Kanady streszcza się w twierdzeniu, że wszystkie tworzywa — to zbiorowiska atomów *(Anus)*. Atomy są wieczne, ale ich *aggregaty*, t. j. zlepki, giną przez rozkład. Atom widzialny w promieniu słońca jest z przedmiotów dostrzegalnych najsubtelniejszym, lecz będąc tworzywem i przedmiotem, musi się składać z cząsteczek jeszcze drobniejszych od siebie, gdyż tylko atom ostatni jest niezłożony, lecz prosty. Zlepek pierwszy składa się z dwu atomów, następujący — z 3-ch podwójnych i t. d. Zlepek widzialny w promieniu słońca składa się z 6-u atomów. Tą drogą dwa atomy

ziemskie, działające pod wpływem nie Boga, bo o nim w systemie Kanady mowy nie ma — lecz *adrishta'y*, t. j. „siły niewidzialnej, pochodzącej z dzieł i czynów swiata poprzedniego", wytwarza się atom ziemi podwójnej. Trzy atomy podwójne stanowią atom potrójny, cztery atomy potrójne tworzą atom poczwórny i t. d., dopóki nie powstała olbrzymia masa ziemi. W ten sam sposób wytworzyła się woda oceanu z atomów wodnych, światło wielkie z atomów świetlanych i powietrze wielkie z atomów powietrznych. Kanada uznaje 7 kategoryj przedmiotów *(padartha)*: tworzywa, własności, działanie, wspólność, odrębność, spoistość i niebyt. Do kategoryi 1-ej, t. j. do substancyj, zalicza Kanada: ziemię, wodę, światło, powietrze — wszystkie wieczne w atomach, a ginące w spójni; dalej eter, który przenosi dźwięki i nie ma atomów, lecz jest nieskończony i wieczny; czas i przestrzeń, nie materyalne, a więc także nie złożone z atomów i wieczne, a wreszcie duszę i *Manas*, czyli organ wewnętrzny. Światło i ciepło poczytuje Kanada *tylko za formy różne tej samej substancyi istotnej*. Śród „własności", określonych ściśle przez Kanadę, najbardziej interesującą jest wspólność *(samavaya)*, będąca źródłem wiadomości naszej o rodzajach i gatunkach, do których doszedł autor przez rozróżnienie jasne stałego i przypadkowego związku przymiotów, właściwych różnym przedmiotom. Wogóle system Vaiseshika jest więcej fizyką, niż filozofią. Nazwę swą zawdzięcza on, podług Webera, temu tylko, że jej zwolennicy użyli terminu *Vitesha* („osobliwość") dla określenia atomów. Księgę *Vaiseshika-Sutra* przełożył na język niemiecki E. Roer. — Pierwotnie oba systemy: Nyaya i Vaiseshika nie przyjęły istnienia Boga, dopiero teologię ich rozwinął *Udanayacharya* w dziele p. t. *Kusumandżali*, napisanem około r. 1200 po Chr.

Piątym ortodoksyjnym systematem filozoficznym była *Mimansa*, będąca rodzajem reakcyi przeciwko filozofom lekceważącym obrzędy wedyjskie, a zwłaszcza

przeciw Buddyzmowi. Oparta na Wedach i na Brahmanach, Mimansa podnosi głównie stronę praktyczną religii wedyjskiej, t. j. spełnianie obowiązków, a zwłaszcza ofiar. To też zaliczenie swoje do systemów filozoficznych zawdzięcza ona tylko ścisłemu związkowi z Vedantą. Twórcą tego systemu był *Dżaimini*, któremu przypisują Sutry p. t. *Purvamimansa*, t. j. „Badanie pierwsze", zwane także *Karma-mimansa*, czyli „Badanie dzieł odnośnych", albo krócej *Mimansa*. Księga ta, podzielona na 12 lekcyj i na 60 rozdziałów, stara się dźwignąć zachwianą powagę obowiązków, których treścią: obrzędy i ofiary. Wielkość tych ofiar bywała różna i zawsze ściśle określona. Tak np. przy ofierze *Asvamehda* Indyanin musiał złożyć ani mniej, ani więcej, tylko 609 darów wszelkiego gatunku, a więc: swojskich, dzikich, lądowych, wodnych, chodzących, latających, pływających i t. d. Dżaimini tak się zacietrzewił w tych ofiarach, że poświęcając swą księgę wdrożeniu ludzi do obowiązków zapomniał powiedzieć, względem kogo. Ofiary zasłoniły mu Boga. — Najdawniejszym komentarzem do Mimansy jest *Bhashya*, napisana przez *Sabara Svamina*, który z kolei był komentowany około r. 700 po Chr. przez wielkiego mimansistę *Kumarila* w dziełach: *Tantra-varttika* i *Sloka-varttika*. Śród późniejszych komentarzów Mimansy najważniejszy jest *Dżayminiyamala vistara*, napisany przez *Madhavę* w w. XIV.

Najważniejszy obok Sankhyi i do dziś dnia panujący w Indyach system filozoficzny, złożony został w księdze *Uttara Mimansa* („Badanie następne"), zwanej także *Brahma-mimansa*, albo najpospoliciej *Vedanta*=„koniec Wed." Ze względu na ducha czasów dzisiejszych, nie możemy oprzeć się pokusie przytoczenia tutaj słów znakomitego pisarza, Maxa Müllera, który, przystąpiwszy do wykładów filozofii Vedanta w Oxfordzie, tak przemówił do słuchaczów swoich: „Świat zbyt jest zajęty, żeby miał słuchać spekulacyj nawskroś teoretycznych: on potrzebuje doświad-

czeń pobudzających i, o ile można, wyników tylko dotykalnych. A tymczasem przypominam sobie kogoś, który wszystkim, jak tu jestescie, dobrze znany, przypominam sobie drogiego przyjaciela Tyndala [1]), jak się cieszył z odkrycia nowej teoryi dlatego tylko, że „dzięki Bogu—mówił do mnie—nie wyda ona żadnych rezultatów praktycznych; nikt i nigdy nie weźmie na nią patentu i nie zrobi na niej majątku.” Leibnitz, przypuszczam, nie brał patentu na swój rachunek różniczkowy, ani Isaac Newton—na swoją teoryę przyciągania. Ufając duchowi Tyndala, który tak długo przewodniczył temu laboratoryum myśli, spodziewam się, że znajdę w tych murach przyjaciół jego i wielbicielów, którzy chętnie wysłuchają spekulacyj filozoficznych, nie dających wprawdzie żadnej korzyści dotykalnej, lecz związanych z najwyższemi i najdroższemi interesami życia naszego.” „Vedanta — mówi tenże uczony—tem się odróżnia od wszystkich innych filozofij, że jest jednocześnie religią i filozofią, które to pojęcia u Indyan pozostały zawsze nierozłączone, a u nas nigdyby się również nie rozłączyły, gdyby obawa przed ludźmi nie była większa od obawy przed Bogiem i przed prawdą.” Dzieło *Badarayany*, w którem Vedanta rozwinięta została jako system filozoficzny, oparty na Upaniszadach, nosił tytuł *Brahma Sutra*. Księga ta jest tak zawiła i niejasna, że zawartość jej byłaby prawie zupełnie stracona dla nas, gdyby nie istniał komentarz olbrzymi, w którym cały system Vedanty jest najszczegółowiej wyłożony. Autorem tego komentarza był *Sankara*, o którym wiemy to tylko, że żył około r. 700 lub 800 po Chr. w *Sringagiri*, gdzie założył słynną szkołę; że jako pielgrzym ascetyczny odbywał podróż daleką aż do Kaszmiru dla szerzenia swojej nauki, i że umarł w Kanei. Z nazwiskiem jego wiążą w Indyach wielką liczbę

---

[1]) Genialny fizyk angielski.

dzieł, których autentyczność nie jest dotychczas ustalona. To tylko pewne, że on był autorem komentarza do Brama-Sutry i że temu jedynie dziełu zawdzięczamy znajomość gruntowną filozofii Vedanta.

Mówiąc o Upaniszadach, zaznaczyliśmy, że przedewszystkiem dowodzą one tożsamości Atmana z Brahmanem, a także różnicy pomiędzy *Vidya*, czyli wiedzą prawdziwą, opartą na objawieniu *(sruti)*, t. j. na księgach wedyjskich, a Nie — wiedzą *(Avidyja)* t. j. wiedzą empiryczną, czyli opartą na doświadczeniu i ziemskich środkach poznania. Otóż te pojęcia zasadnicze, wyrażone w dwu zdaniach wedyjskich: *tat tvam asi*=„ty jesteś to" i *aham brahma asmi*=„jesteś Brahmanem", stanowią wstęp do Wedanty. Teologia tego systemu naucza, że celem człowieka jest wyzwolenie się z wędrówek duszy (*sam-sara)* przez utożsamienie swojego „ja" (*Iivi-Atman)* z Brahmanem t. j. z duszą najwyższą *(Parama-atman)*. Osiągnąć to można przez wiedzę o Atmanie—Brahmanie. Brahman pojmują ludzie dwojako: przymiotowo i bezprzymiotowo. W świetle wiedzy prawdziwej, ale *niższej*, opartej nie na poznaniu, lecz na uwielbieniu, Brahman *także niższym być musi* (*aparam brahma*), ludzie bowiem, ze względu na potrzeby kultu, przystroili go w różne przymioty, postacie i określenia, czyniąc go Bogiem osobowym (*Isvara*). Brahman w pojęciu wiedzy *wyższej* nie ma żadnych przymiotów, kształtów i właściwości; jest on przyczyną wszechświata, której rdzeniem—byt. Brahman—to byt czysty, pierwotny, który nie mógł wytworzyć się z czegokolwiek, gdyż „z niebytu — byt powstać nie może". Istnienie Brahmana wykazuje się już przez to, że stanowi on „ja" (duszę, Atman) wszystkiego. Każda istota musi przypuszczać byt własny, ponieważ nie może powiedzieć: „nie jestem." Gdyby nie był dowiedziony byt owego „ja", to i świat cały mógłby powiedzieć: „nie jestem." — Owo „ja"—to Brahman.

Przełożę tu, podług Deussena, niezmiernie ciekawy ustęp z Brahma-Sutry, który nas przekona, że Vedanta uprzedziła Kartezyusza w ogłoszeniu słynnego: *cogito, ergo sum*, t. j. „myślę—więc jestem":

„Gdyby „Ja", t. j. Brahman, był tak samo przemianą, jak eter, wiatr, ogień, woda i ziemia, to wówczas wszelki skutek, t. j. działanie, począwszy od eteru ku dołowi istniałoby bez „ja" (t. j. byłoby bezistotnem, bezdusznem), gdyż wtedy i owo „ja" byłoby skutkiem i tą drogą przyszlibyśmy do nihilizmu. Już dlatego, że owo „ja" istnieje—nie można wątpić o jego bycie, gdyż tego „ja" niepodobna wszczepić komukolwiek przez dowody, ono bowiem jest samo w sobie; ja sam nie potrzebuję stwierdzać dowodem istnienia samego siebie. I owszem, to „ja" właśnie jest ową siłą, która dąży do wytworzenia wszelkich środków dowodowych, jak: pojmowanie, wnioskowanie i t. d. ku stwierdzeniu rzeczy nieznanej, albowiem przedmioty takich wyrażeń, jak „eter" i t. p., wymagają dowodu jako nieznane przez moje „ja." To „ja" jest więc podstawą dla czynności dowodzenia, a jako takie już przed czynnością ową istnieć musiało. Skoro zaś owo „ja" jest takiem, przeto zaprzeczać jego istnieniu niepodobna. Wątpliwość budzić w nas może tylko rzecz, która z zewnątrz przychodzi, ale nigdy taka, która stanowi naszą własną istotę. Wątpiąc o swojem „ja", wątpićbym musiał o istocie własnej, a przecież ogień o gorącu swojem wątpić nie może. A dalej, gdy mówimy: ja jestem ten, który teraz poznaje byt obecny, jestem ten, który poznał przeszłość i zaprzeszłość, jestem ten, który pozna przyszłość i zaprzyszłość — to te wyrazy oznaczają, że chociaż się zmienia przedmiot poznania, poznający nie zmienia się wcale, ponieważ jest on w przeszłości, przyszłości i teraźniejszości, albowiem *jego istota jest teraźniejszością wiekuistą*. Ztąd też, gdy nawet ciało już w popiół się zmieni, „ja" nie zanika, ponieważ istotą jego jest obecność i nawet pomyśleć nie jesteśmy w stanie, ażeby czem innem być miało."

Że zaś owo „ja" czyli *Atman*, a więc dusza człowieka jest, jak wiemy, równoważna z Brahmanem, t. j. z istotą najwyższą, czyli z duszą wszechświata, więc w sposób powyższy Vedanta dowiodła psychologicznie istnienia Boga, który jest jądrem człowieka

najistotniejszym. Owa podwójność wiedzy, o której mówiliśmy przy teologii, odpowiada takiej samej podwójności w kosmologii i psychologii. To też stworzenie świata przypisywane być mogło tylko Brahmanowi niższemu, gdyż do stworzenia należy wielość sił twórczych, jak o tem świadczą nadawane Brahmanowi atrybuty. W Vedancie występują bardzo wyraźnie dwa systemy kosmologiczne. Pierwszy z nich, metafizyczny, mówi tylko o tożsamości duszy z Brahmanem, nie wspominając zupełnie o powstawaniu, tworzeniu i zanikaniu świata. Jak wszystkie naczynia gliniane są w rzeczywistości gliną tylko, jak przemiana gliny w naczynie „spoczywa jedynie na wyrazach, na nazwie”, tak i świat cały jest wistocie Brahmanem tylko i po za sobą żadnego bytu nie posiada, gdyż wogóle po za Brahmanem nic nie istnieje. Ta mnogość nazw i postaci, ta cała wielość przejawów, rozważana ze stanowiska rzeczywistości najwyższej, jest tylko wytworem *niewiedzy*, która duszy narzucona została, jest obłędem. Świat cały to złudzenie tylko *(maya)*, płynące z poznania fałszywego. Wszelako ów niebyt świata jest tylko względny; bo jak o wielości przejawów, nazw i postaci nie można powiedzieć to *(tat)* jest Brahman, tak też nie można powiedzieć: że nim nie jest, wszystko bowiem, co tylko istnieje, a więc i złudzenie, Maya, jest Brahmanem. Ale owe zjawiska wielości, nazwy i t. p., są jako obrazy senne, prawdziwe tak długo, dopóki sen trwa, a żadne— gdy nastąpiło przebudzenie. Świat więc jest Brahmanem. Świat—to skutek, Brahman—przyczyna, ale skutek i przyczyna są identyczne. Taka jest kosmologia Wedanty *idealna*. Podstawą zasadniczą systemu empirycznego zarówno kosmologii, jak psychologii jest bezpoczątkowość *Samsary*, t. j. wędrówki dusz. Istniała od wieków, niezależnie od Brahmana, wielość dusz indywidualnych. Dusze te (identyczne w znaczeniu metafizycznem) różnią się od Brahmana tylko organami *(Upadhi)* tak cielesnemi, jak psychicznemi, z któ-

remi są połączone. Ze śmiercią człowieka ciało grube rozpada się, ginie, ale ciało subtelne wraz z organami psychicznemi, stanowiące szatę duszy odwieczną, towarzyszy jej we wszystkich wędrówkach dalszych. Lecz ona wędruje teraz w towarzystwie swych czynów, których za życia dokonała, i one to nie mogą zmusić Samsary do milczenia, gdyż każdy czyn, dobry czy zły, wymaga swojej zapłaty nie tylko pod postacią nagrody lub kary w życiu przyszłem, lecz także i w postaci bytu następnego. A że życia na świecie bez czynów wyobrazić sobie nie możemy, przeto nie ma żywota bez dalszej wędrówki ekspijacyjnej, czy w bycie boskim za czyny dobre, czy też w zwierzęcem lub roślinnem za złe. Ztąd też wypływa, że Samsara we wszystkich sferach istnienia, od bogów aż do rośliny, jest bez początku i bez końca.

Rozprzestrzenienie świata zmysłowego jest koniecznością naturalną, jako narzucony duszom owoc ich czynów, świat bowiem „jest zapłatą działaczom za działanie.” Pośrednikiem pomiędzy czynem a owocem jego jest *Iswara*, to znaczy, dopuszczalne tylko ze stanowiska empirycznego, uosobienie Brahmana, który odpowiednio do bytu przeszłego, nakłada na duszę przy nowem jej urodzeniu karę czynów dalszych i cierpienia. Na podstawie tej samej konieczności, która powoduje nowy powrót do życia, spoczywa także nowe za każdym razem stworzenie świata po jego absorbcyi w Brahmanie, dusze bowiem toną w Brahmanie razem z zarodkami swych czynów, które potrzebują odkupienia swego przez każdorazowe stworzenie świata, t. j. przez wypływ z Brahmana i rozprzestrzenienie żywiołów. Przy emanacyi takiej naprzód wypływa eter *(akasa)*, t. j. materya subtelna, wypełniająca przestwory, z niego wiatr (*vayu*), z tego ogień *(agni)*, a z ognia woda (*apas*), z wody zaś ziemia (*prithivi*, *annam)*. Przy zanikaniu świata, wszystko idzie w porządku odwrotnym; naprzód zanika ziemia w wodzie,

następnie woda w ogniu, potem ogień w wietrze, dalej wiatr w eterze, i nakoniec eter w Brahmanie.

Przechodząc do psychologii, Vedanta uczy że, dusza, jako identyczna z Brahmanem, jest także wszechobecna, wszystko wiedząca i wszechpotężna, ani czynna, ani używająca, ani cierpiąca. Ztąd wynika, że wszystko, co tym określeniom przeczy, „dodała" jej *Avidya*, t. j. Nie-wiedza. Owe dodatki, t. j. *Upadhi*, które mają swe źródło w poznaniu fałszywem, sprawiły, że dusza nie jest wszystko przenikającą i wszechobecną, lecz zamieszkuje w zakresie ograniczonym, *(Manas)*, to jest w sercu; że nie jest wszystkowiedzącą i wszchpotężną, gdyż swoją wszechwiedzę i wszechpotęgę ukryć musiała, jak światło i ciepło ognia ukryte w drzewie; nakoniec, że dusza przez swoje połączenie z Upadhi stała się czynną i używającą, a te właściwości musiały ją związać z Samsarą, która jest odkupieniem za czyny życia i używanie. Owa Samsara, bez początku i bez końca, właśnie pochodzi ztąd tylko, że dusza wskutek Nie-wiedzy ukryła prawdziwą naturę swoję w *Upadhi*. Do tych Upadhi, które przekształciły Brahmana w dusze indywidualne, czynne i używające, należą, oprócz wszelkich rzeczy, tudzież stosunków świata zewnętrznego i okrom ciała, powracającego przy śmierci do żywiołów—10 funkcyj organicznych *(Indrya)*, związanych z duszą, któremi kieruje organ neutralny *Manas*=t. j. rozum, z mieszkaniem w sercu, oraz „oddech ust" *(mukhya prana)* i nasienie „ciała delikatnego" *(sukshmam sariram)*, które przy materyalności posiada przezroczystość. Z tym organizmem psychicznym, który jest nieodłączny od duszy *i niezmienny* tak za życia, jak po śmierci człowieka, łączy się, jako towarzysz wędrówki, jedna *Upadi podległa zmianie*, t.j. *pewność moralna*, zasadzająca się na zebranym podczas życia skarbie czynów, który wraz z podścieliskiem fizycznem, t. j. z ciałem delikatnem, staje się podścieliskiem duszy moralnem dla przyszłego jej bytu.



ielka świątynia w Bhuwanesuar (wiek VII po Chr.)

Podczas śmierci człowieka wszystkie Upadhi gromadzą się w sercu, które, rozjaśnione u szczytu, toruje swem światłem drogę duszy ku wyjściu z ciała. Dusze tych ludzi, którzy nie posiadając wiedzy o Brahmanie, działali dobrze, idą przedewszystkiem na księżyc, a później, przeszedłszy stacye najrozmaitsze, wracają do łona matki, żeby rozpocząć życie nowe. Źli idą do 7-miu piekieł boga Yamy, a ztąd przechodzą w ciała zwierząt; dobrzy zaś i świadomi wiedzy prawdziwej, łączą się z Brahmanem, żeby przy końcu świata przejść do nicości, t. j. do *Nirvany* wiecznej i doskonałej.

Ale w jakiż sposób dusza dochodzi do wyzwolenia się od Samsary, t. j. od wędrówki w bytach następnych? Nie przez czyny złe, ani dobre, gdyż one, wymagając zapłaty, muszą przedłużyć Samsarę; ani przez oczyszczenie moralne, gdyż ono może nastąpić tylko u osobników podległych przemianie, gdy Atman, dusza, w której się wyzwolenie dokonywa, jest niezmienna. Otóż wyzwolenie wypłynąć *może tylko z poznania (jnanam mukszah)*. Skoro dusza dojdzie do przeświadczenia o swoim bycie w Brahmanie, natychmiast razem z tem poznaniem następuje wyzwolenie, t. j. utożsamienie się z Brahmanem, duszą wszechświata. Ale jak dojść do tego poznania cudownego? Drogą empiryczną—nie, gdyż Atman, t. j. dusza moja, w której tkwi poznanie zbawienia, będąc podmiotem poznania, nie może być rozważana w sposób naturalny, albowiem „nie możesz ujrzeć widza widzenia“ (*den Seher des Sehens*), nie możesz go badać jako przedmiot. Otóż wiedza niższa, która przeciwstawia sobie Atmana jako Boga osobowego, osiąga poznanie tylko za pośrednictwem *łaski bożej*, przy współudziale takich środków pomocniczych, jak: badanie Wed, wiara, zaparcie się siebie, spokój ducha, jałmużny, posty, ofiary, pokuty i rozmyślania. Wiedza wyższa osiąga tożsamość duszy z Brahmanem za pomocą intuicyi bezpośredniej (*anubhava*), która prze-

konawszy duszę o nicości świata wielościowego i Samsary, doprowadza ją do uświadomienia sobie prawdy najwyższej: „*Brahman—to ja.*” Wraz z tą świadomością Wiedzący traci poczucie wszelkich cierpień, zarówno cudzych, jak własnych.

Oprócz 6-ciu powyższych systemów ortodoksyjnych i dwu religijno-bramińskich, kwitła także szkoła materyalistyczna *Lokayata* („skierowana do świata zmysłów”), której twórcą miał być *Czarvaka*. Jest to szkoła nawskroś heretycka, odrzuca bowiem nietylko powagę Wed i ceremoniału Brahmanów, ale przeczy również wędrówce dusz i zbawieniu, przyjętemu przez wszystkie inne systemy. Sutry tego systemu zaginęły i całą o nim wiedzę czerpią historycy z dzieła, p. t.: *Sarva darsana samgraha*, czyli „Streszczenia wszystkich systemów filozoficznych,” którego autorem był znany Vedantysta *Madhavaczaraya*, brat Sayany. Sceptycyzm Czarwaki wyraził się także w odrzuceniu wszystkich środków wiedzy, przyjętych przez inne szkoły, za wyjątkiem pojmowania (*perception*). Dla niego materya jest bytem jedynym, dusza zaś niczem innem tylko ciałem, obdarzonem przymiotami inteligencyi. To też wraz ze śmiercią ciała ginie i dusza. Samsara—według materyalistów, jest tylko prawdziwą naturą rzeczy, przyczyną, z której wypływają zjawiska. Szkoła ta przeczy nawet z ironią temu wszystkiemu, co przekracza granice zmysłów, albowiem za byt najwyższy poczytuje władcę kraju, t. j. króla, którego istnienie zadokumentować może świat cały. Piekłem są cierpienia ziemskie, płynące również z przyczyn ziemskich, a zbawieniem jest rozsypanie się ciała. Religię bramińską Czarwaka miażdży zupełnie; Wedy uważa za bezładne rapsodye niewolników, napiętnowane trzema bluźnierstwami: fałszu, sprzeczności i tautologii, t. j. powtarzania jednego w kółko. Nauczycielów wedyjskich uważa on za oszustów, których nauki są zabójcze, a rytuał Brahmanów jest dla Czarwaki tylko

środkiem do życia. Moralnością systemu jest czysty *hedonizm*, t. j. nauka o szczęściu. Jedynym celem człowieka—rozkosze zmysłowe, któremi powinien się cieszyć, lekceważąc, o ile można, związane z niemi cierpienia.

Cała umysłowość Hindusów streściła się w ich filozofii, która też stanowi część najrdzenniejszą literatury indyjskiej, odzwierciedla bowiem wybornie ducha narodu, skłonnego do zaciekań metafizycznych, do mistycyzmu najbujniejszego, nie tylko w dziedzinie filozofii, ale i we wszystkich utworach poetyckich, nie wyłączając erotyki nawskroś zmysłowej. Z tej też racyi uważaliśmy za konieczne poświęcić temu działowi wykład cokolwiek obszerniejszy.

XII.

Z fermentów filozoficzno-religijnych, z rozwijającego się coraz bardziej ascetyzmu, a po części może i z nędzy społecznej ludu, gnębionego zdzierstwem kapłanów i despotyzmem autokratów, wystrzeliła rewolucya bezkrwawa, która, wstrząsnąwszy organizacyą bramińską, wprowadziła naród w okres nowy, nie przynosząc mu jednak wyzwolenia z kajdan niedoli. Tą rewolucyą był buddyzm, który od lat dwóch tysięcy z okładem jest religią więcej niż połowy świata całego.

Gotama, twórca buddyzmu, nie pozostawił żadnej księgi; że zaś Indyanie mają, jak wiemy, wstręt do historyi, brak nam więc dokładnych wiadomości współczesnych zarówno o Buddzie, jak i jego nauce. A że legendy, związane z osobą każdego reformatora religijnego, zakwitły bujnie i w Indyach, otaczając cudownością osobę Gotamy — nic więc dziwnego, że historya buddyzmu, oparta zrazu głównie na źródłach

podaniowych, musiała być mętna i nie ścisła. Nawet wiadomości o wieku, w którym żył Budda, sprzeczały się z sobą nie już o lata, ale o wieki. Aż do początków tego wieku wszystkie dzieła o buddyzmie opierały się na źródłach północno-indyjskich, czyli sanskryckich, t. j. albo na Sutrach pojedynczych, albo na *Mahayana-Sutra*, dziele zbiorowem, na *Lalitavistara Divya Avadana*, *Mahavastu*, *Sadharma Pundarika* („Lotus dobrej wiary"—przełożony przez E. Burnoufa) i t. d., których tekst najdawniejszy sięga zaledwie do 1-go w. po Chr. Dzieła te, złożone z legiend fantastycznych, skażone dodatkami późniejszemi, musiały być źródłem bardzo wątpliwem. Dopiero odkrycie napisów króla Asoki, protektora buddyzmu, sprowadziło tę sprawę na grunt historyczny, a zdobyta na wyspie Cejlon cała literatura buddyjska w języku Pali rzuciła ostatecznie snop światła tak na osobę Gotamy, jak i na jego naukę. Przyjrzyjmy się bliżej tym źródłom, które świat zawdzięcza pracy olbrzymiej i poświęceniu uczonych zarówno Europy, jak Ameryki.

Ponieważ wiedziano, że jednem z najdawniejszych ognisk buddyzmu była wyspa Cejlon; tam przeto skierowali uczeni wszystkie swoje poszukiwania, uwieńczone wynikiem najpomyślniejszym. Pierwsze zdobycze osiągnął Tournour, który, stojąc na czele rządu cywilnego tej wyspy, przy pomocy krajowców uczonych wydał najprzód w dzienniku Towarzystwa Azyatyckiego w Kalkucie seryę artykułów o księgach w języku Pali, a następnie w r. 1837 ogłosił tekst całkowity księgi *Maha Vansa* („Wielka Kronika Cejlonu") wraz z przekładem angielskim i rozprawą bardzo ciekawą. Ale po śmierci Tournoura nikt przez czas długi nie podjął pracy rozpoczętej. Nie było gramatyk, ani słowników języka Pali, a uczeni europejscy nie śpieszyli na Cejlon, wątpiąc w możność znalezienia tam środków, z jakich korzystał Tournour, dzięki swojemu stanowisku. Dopiero w r. 1855 Fausböll, profesor sanskrytologii w Kopenhadze,

uczynił krok naprzód. Wybrawszy dzieło nie historyczne, lecz religijne p. t. *Dhamma Pada,* t. j. zbiór 423 wierszów, zaczerpniętych z buddyjskiego Pisma świętego, ogłosił tekst księgi z przekładem łacińskim i obfitemi wyciągami ze starożytnych komentarzów w języku Pali. Zachęcony uznaniem uczonych Fausböll, znalazłszy w kanonie ksiąg buddyjskich niesłychanie ważny i ciekawy zbiór *folk-loru* starożytnego, postanowił wydać go całkowicie. Jakoż 6 tomów potężnych wyszło dotychczas, a praca jeszcze nie skończona. Tymczasem inny urzędnik angielski na wyspie Ceylon, R. C. Childers, wyuczywszy się języka Pali, wydał w roku 1870 i 1873 słownik jego w 2-ch tomach, który dodał bodźca uczonym do dalszej pracy. Jakoż sanskrytolog amerykański, Rhys Davids i niemiecki Oldenburg, poświęcili całe swe życie wydawaniu i przekładowi ksiąg Pali nie w wyciągach, lecz w tekstach całych, wynoszących około 10,000 stronic in 8-o. To też ci dwaj pisarze, którzy odbywali swe studya na Ceylonie pod kierunkiem uczonych krajowców, stanowią powagę najwyższą na polu badań buddyjskich i oni też będą naszemi przewodnikami przy ocenie buddyzmu.

Zbiór tekstów Pali *(Triptaka)* podzielony został na trzy części *(Pitakas* = kosze), ogarniające skarb cały literatury buddyjskiej od czasów najdawniejszych do najnowszych, skarb, zwany *Dhamma*, czyli „norma,” prawo, albo religia. Pierwszy z trzech działów p. t. *Vinaya* obejmuje wszystko, co się odnosi do zakonów żebrzących męzkich i żeńskich ze wszystkiemi ich przepisami. Dział 2-gi — *Suttas* (sanskr. *sutra*=nić) zawiera prawdy religijne z różnych punktów widzenia i w różnych stylach wraz z rozprawami i wyjaśnieniami systemu psychologicznego, na którym owe „prawdy” były oparte. Dział 3 ci *Abhidhamma*, zawiera dalszy materyał wyjaśniający i rozprawy bardziej szczegółowe. Przyjrzyjmy się tym działom szczegółowiej. *Vinaya,* t. j. „kierunek,” czyli kanon

prawodawczy, rozpada się na trzy księgi: *Sutta Vibhanga* („Wykład Sutry"), *Khandhakas* („Traktaty") i *Parivara* („Dodatek"). Księga pierwsza, t. j. „Sutta Vibhanga" wykłada szczegółowo, ze stanowiska historycznego, o każdym z 227 przepisów, zwanych *patimokha*, czyli „rozgrzeszenie." Przepisy te czytane były wiernym co miesiąc, podczas pełni księżyca, t. j. w dniu *Uposatha*, a każdy grzesznik, wyznający ze skruchą, że obraził któryś z tych przepisów, otrzymywał rozgrzeszenie winy. Księdze Vibhanga, przełożonej na angielski przez Davidsa i Oldenburga, towarzyszy bardzo stary komentarz, pochodzący, jak i sama księga, z roku mniej więcej 400 przed Chr. Całe to dzieło ma i dla badaczów prawa doniosłość wielką. Księga druga „Vinayai Pitaki," zwana *Khandhakas*, mówi w szeregu traktatów o tych wszystkich kwestyach, związanych z Zakonem, które nie mogły być zawarte w krótkich przepisach „Patimokkhi," a więc o wstąpieniu do zakonu, o ceremonii Uposatha i Patimokkha, o schroniskach podczas pory deszczowej, o pokarmach, żebraninie, odzieży i t. d. Wszystkie traktaty, a jest ich 20, przełożyli Davids i Oldenburg. Wreszcie do kanonu Vinaya należy *Parivara*, będąca rodzajem podręcznika krótkiego do nauki pamięciowej wszystkich zasad kanonu.

W 2-im dziale wielkim, t. j. *Sutta Pitaka*, złożone są całe źródła wiedzy naszej o buddyzmie najstarszym. Dział ten rozpada się na 4 wielkie *Nikayas*, czyli „Zbiory," z których 2 pierwsze stanowią całość, zatytułowaną *Digha i Majjhima*, t. j. „dłuższa i krótsza." Zawiera ona 183 dyalogi twórcy buddyzmu, będące rozprawami o życiu buddyjskiem, ze stanowiska religijnego i filozoficznego. Budha jest tu rozmówcą głównym, lecz biorą bardzo poważny udział w rozprawach i główni jego uczniowie. „Dyalogi te — pisze Rhys Davids — ze względu na głębokość poglądów filozoficznych, metodę sokratesową i podniosłość tonu, powinny być umieszczone w naszych

szkołach filozoficznych i historycznych na jednym poziomie z dyalogami Platona." Ze 183 dyalogów wydano dotychczas 91 w tekście Pali, a z 12 przetłómaczonych na język angielski 7 przełożył sam Rhys Davids i wydał p. t. „Buddhist Suttas." Nakaya 2-ga Sutty Pitaki, zwana *Anguttara*, jest usystematyzowaniem treści dyalogów, ogarnia więc prawie całą psychologię i etykę buddyzmu. Księga ta, największa w Biblii buddyjskiej, zawiera 1,800 str. in 8-o, których $^2/_5$ już wyszły w „Towarzystwie tekstów Pali," ale dotychczas bez przekładu. Ostatni wreszcie zbiór „Sutty Pitaki" obejmuje całą naukę buddyjską, ułożoną w porządku przedmiotów. Składa się ona z 55 tak zwanych *Samyutta*, czyli „grup," rozbitych na krótkie rozdziały. Samyutta składa się z 5-iu tomów już ogłoszonych w języku Pali, ale jeszcze nie przełożonych. Trzecia i ostatąia Pitaka, t. j. *Abhidhamma* („Wykład szczegółowy"), składa się z 7-iu ksiąg, z których do r. 1896 były 4 ogłoszone. Jedna p. t. *Pugalla Pannatti*, czyli „Tożsamość osobników," rozprawia o mężczyznie i o kobiecie z punktu widzenia etycznego; 2-ga *Dhatu Katha* mówi o charakterystyce umysłowej ludów nawróconych na buddyzm; 3-a *Dhamma Sangani*, czyli „Wyliczenie stanów," rozbiera stan umysłów religijnych w buddyzmie i w innych kultach; 4-a *Kattha Vatthu*, czyli „Treść opinii," jest bardzo ciekawa z tego względu, że twórca tej księgi *Tissa*, jedyny autor, znany w Biblii buddyjskiej, obalił w tem dziele, napisanem około r. 250 przed Chr., z polecenia króla Asoki, 152 herezye najważniejsze, jakie się wkradły do szkoły ortodoksyjnej. Dzieło to świadczy, że w dwa wieki po śmierci Buddhy wiara pierwotna, zeszpecona mnóstwem zabobonów i herezyj, chylila się już do upadku.

Obok trzech Pitak, stanowiących źródło najważniejsze buddyzmu, istnieją także zbiory mieszane dzieł krótszych, wcielonych równie do kanonu. Są tu komentarze bardzo stare, żywoty świętych bud-



Pieczary w Elfancie.

dyjskich, a nadewszystko poezye, śród których wzmiankowana *Dhammapada*, t. j. „Droga cnoty," albo „prawa," kilkakrotnie na języki europejskie tłómaczona, należy do najciekawszych. Jest to książka niewielka (w przekładzie Maxa Müllera, 2 wyd. r. 1898, str. 96 in 8-o), podzielona na 26 rozdziałów, wypełnionych bardzo ciekawemi aforyzmami o powadze, o myśli, o złem, o karach, o świecie, o rozkoszach i t. d. Oto wyjątki, które przełożyliśmy podług Maxa Müllera:

„Kto żyje, szukając tylko rozkoszy, kto nie panuje nad zmysłami, kto jest żarłokiem, próżniakiem i ospalcem, tego Mara (kusiciel) niewątpliwie wywróci, jak wicher drzewo słabiutkie. Kto widzi prawdę w fałszu, a fałsz w prawdzie, ten nigdy nieosiągnie prawdy i będzie niewolnikiem żądz próżnych. Długa noc dla tego, który czuwa, długa mila temu, kto spragniony, długie życie dla szaleńca, który niezna prawa istotnego. Jeśli podróżnik nie spotka lepszego od siebie, lub równego sobie towarzysza, niechaj sam idzie, byleby nie szedł z waryatem. Głupiec, który zna swoją głupotę, jest już mądrym do pewnego stopnia; ale gdy się ma za mędrca, jest głupcem skończonym. Jeżeli jeden człowiek zwyciężył w walce 1,000 razy po 1,000 ludzi, a inny zwyciężył samego siebie, ten ostatni jest większym zwycięzcą. Lepiej jest oddać hołd człowiekowi, którego dusza ugruntowana w wiedzy prawdziwej, niż składać po tysiąc ofiar miesięcznie przez lat sto. Kto nie ma rany na ręce, może nią dotknąć trucizny; nie czepi się ona ręki zdrowej, tak jak zło nie czepia się tego, kto je odtrąca. Każdy człowiek lęka się kary i drży przed śmiercią—pamiętaj o tem i nie zabijaj nikogo. Kto, szukając szczęścia własnego, karze lub zabija istoty również pragnące szczęścia, ten go nie znajdzie po śmierci. Ani nagość, ani posty, ani brud, ani leżenie na ziemi, ani tarzanie się w prochu, ani siedzenie bez ruchu nie może oczyścić śmiertelnika, który nie zapanował nad żądzami. Człowiek, który się nie uczy, rośnie, jak wół, w mięso. Ponad „ja" ujarzmione, większego pana człowiek nie znajdzie. Niemiłosierny nie wejdzie do świata bogów: głupcy tylko nie sławią hojności: mędrzec cieszy się w szczodrobliwości swojej i będzie na tamtym świecie błogosławiony. Zdrowie jest darem największym; zadowolenie — bogactwem najlepszem, nadzieja—krewną najmilszą, ale Nirwana jest szczęściem

najwyższem. Dopóki człowiek nie zabije w sobie wszelkiej skłonności do kobiet, dopóty umysł jego będzie w takiej niewoli, jak cielę, które pije mleko swej matki. Człowiek nie staje się Braminem przez głowę ogoloną, przez swą rodzinę, przez pochodzenie — ten jest błogosławionym i Braminem, w kim mieszka prawda i sprawiedliwość.“

Nie mniej ciekawą jest *Sutta Nipata*, t. j. zbiór rozmów, przełożony przez Fausboll'a, który w przedmowie do tego przekładu tak pisze: „Jest to ważny przyczynek do zrozumienia buddyzmu pierwotnego, gdyż odtwarza on nie życie klasztorne, lecz pustelnicze najstarszych wyznawców Gotamy; widzimy tu nie pierwotny kościół buddyjski, ale pierwsze zarodki systemu, którego ideje zasadnicze odtworzone są z jasnością wystarczającą.” Oto wyjątek, w którym Gotama daje charakterystykę mędrca *(Muni)* spokojnego.

„O Gotamo, powiedz mi, z jakiego to punktu widzenia i na podstawie jakich cnót nazywają człowieka najlepszego spokojnym? Bhagavat (błogosławiony) tak odpowiedział: Ten, którego żądze umarły przed rozkładem ciała, kto nie zależy od początku i końca ani liczy na środek, kto nie ma żadnych upodobań. Ten, kto jest wolny od gniewu, trwogi, dumy, występków, kto mówi mądrze, kto się nie wywyższa i, jakkolwiek jest mędrcem, powściąga swą mowę. Ten, kto nie mając pragnień na przyszłość, ani tęsknoty za przeszłością, stroni od wszelkiej czułostkowości i nie oddaje się kierunkowi poglądów filozoficznych. Ten kto jest niezależny, nie kłamliwy, nie chciwy, nie zawistny, nie bezwstydny, nie pogardliwy i nie skłonny do obmowy. Ten, kto się nie lubuje w rozkoszach, nie jest pochopny do wybryków fantazyi, kto jest miły, inteligentny, nie łatwowierny i uprzejmy dla wszystkich. Ten, kto się kształci nie przez miłość zysku, nie wybucha gniewem wobec straty, a próżen wszelkich namiętności, nie ma upodobań do rzeczy słodkich. Ten, kto zawsze równy i myślący, nie uważa siebie za wyższego, lub niższego od innych i nie posiada żadnych pragnień. Tego ja nazywam spokojnym, kto niczem nie jest skrępowany, zrozumiał *Dhammę* (prawo, cnotę) i zarówno nie pragnie życia, jak śmierci; kto nie goni za rozkoszami zmysłowemi i całkiem pokonał swe żądze; kto

nie ma ani synów, ani bydła, ani pól, ani majątku, kto nie ma niczego w świecie, coby poczytywał za swoje własne“ (X).

We wspomnianym „Dodatku” *(Appendix)* do Triptaki, oprócz poematów różnych, są jeszcze *Jataka*, czyli historye o 550 poprzednich narodzeniach Buddy. Jest to właściwie zbiór najpopularniejszych powiastek ludowych, baśni, legend i t. p., których bohaterowie byli utożsamieni z Buddą w jego urodzeniu poprzedniem. Tom 1-y tego zbioru przełożył Davids, a nad przekładem tomów dalszych pracuje, pod kierunkiem prof. Cowela, całe grono uczonych, którzy niezadługo wykończą całość. „Gdym powrócił z Ceylonu—pisze Dawids — z postanowieniem wydania i przełożenia wszystkich ksiąg w języku Pali, poczytano myśl moją za niewykonalną; bo zkąd środki? Aż oto król Syamu, jeden z monarchów *najbardziej kulturalnych i najoświeceńszych*, przysłał mi zasiłek na tom pierwszy; przyjaciele prywatni złożyli się na drugi, a wkrótce miałem już listę przedpłacicielów po większej części *biedaków i uczonych*, którzy zobowiązali się płacić po gwinei rocznie. I oto wydaliśmy już 44 tomy o 7,200 stronicach!” Taka to miłość wiedzy i ofiarność dla niej — *za granicą!*

Poznawszy źródła, przyjrzyjmy się teraz Gotamie i jego nauce. Jeszcze w r. 1875, uczony francuski Senart, wziąwszy za przedmiot krytyki „Lalitę-Wastarę,” t. j. życiorys Buddy legendowy, najpopularniejszy u buddystów północnych w Nepalu, Tybecie i Chinach, usiłował dowieść, z bystrością umysłu niezaprzeczoną, że Buddha nigdy nie istniał, a postać jego to tylko myt natury, przystrojony legendowością. Dzięki źródłom, o których wyżej mówiliśmy, i świeżym odkryciom pomnikowym Führera (1896), który odnalazł wzmiankowane przez chińskiego podróżnika Hiuen Thsanga, słupy króla Asoki z napisami: „Tu się urodził Buddha, mędrzec z rodu Sakya,” już dziś o prawdzie istnienia Gotamy nikt nie wątpi, jakkolwiek

szczegółów historycznych o jego życiu posiadamy bardzo nie wiele.

W połowie 6 go w. przed Chr., w kraiku Sakya, na granicy Nepalu, i z rodu Sakya („potężnych,” „rządców”) urodził się w Kapilavattu, stolicy swego ojca, chłopiec *Siddhattha*, zwany później, jako asceta, *Gotamą*, jako mędrzec — Buddhą, t. j. „rozbudzony, świadomy,” a w związku z nazwiskiem rodzinnem *Sakyamuni*, to jest „mędrzec z rodu Sakya. Ojciec jego, Suddhodana, w którym legenda widzi króla potężnego, był zapewne jednym z najbogatszych właścicielów ziemskich i wskutek tego *primus inter pares* śród mieszkańców kraiku Sakya, zabranym później przez królów Kosala (dzisiejsze Audh). O młodości chłopca, którą, podług tradycyi, miał spędzić w trzech pałacach lśniących od złota i śród ogrodów lotosami zdobnych—nic nie wiemy. Jako młodzieniec ożenił się i miał syna Rahula, który później został członkiem zakonu swego ojca. Jakie przyczyny skłoniły Siddhatthę do porzucenia żony i dziecka, do zamiany pałaców na lasy i żebraninę — o tem historya zupełnie milczy. Niewątpliwie podziałał na wrażliwe serce Gotamy duch czasu, w którym pustelnictwo było już bardzo rozwinięte — a obcowanie podczas wycieczek po kraju z mnichami rozbudziło w młodzieńcu zapał do życia ascetycznego. Rodzice, marząc o innym losie dla syna, strzegli go pilnie i otaczali wszelkiemi życia rozkoszami. Ale to właśnie przyśpieszyło chwilę stanowczą. Jedna z legend prześlicznych opowiada, jak syna królewskiego otaczały pewnego razu piękne służebnice, którym polecono rozerwać posępne myśli młodego pana muzyką, tańcem i rozkoszą. Ale on ani ich słuchał, ani patrzył na nie i rychło, snem zmorzony, zasnął głęboko. W nocy budzi się i widzi przy blasku lampy owe śpiewaczki w śnie pogrążone. Jedna z nich coś przez sen bełkocze, druga ma pianę na ustach, inna, całkiem obnażona, ukazuje ciało oddane na łup występkowi. Włosy

ich, rozpuszczone bezładnie, wiją się tu i owdzie śród poduszek, a ciężka atmosfera wonności, któremi przepojona była skóra tych dziewic, unosi się nad ich łożami. Przejęty do głębi tym widokiem. Gotama zawołał: „Biada mi! zguba wokoło! biada mi! zewsząd zgryzota! Czas wreszcie uczynić krok wielki! muszę tylko ujrzeć raz jeszcze dziecię swoje!” Więc śpieszy do komnat żony, która, spoczywając na łożu pośród kwiecia, obejmowała swą ręką główkę dziecięcia. „Gdybym odsunął jej rękę od głowy dziecka, by je uścisnąć—myślał Gotama, obudził bym je; gdy zostanę Buddhą—powrócę, żeby znów ujrzeć syna swojego.” Na rumaku wiernym ucieka tedy nocą syn królewski od żony i dziecka, od państwa swego, żeby znaleźć spokój dla duszy swojej i dla świata całego wraz z bogami, a tuż za nim śpieszy cień, Mara, kusiciel i czeka chwili, w której myśl żądzy i występku skusi duszę młodzieńca. Ale nadzieje kusiciela nie miały się urzeczywistnić. Gotama, opuściwszy ognisko rodzinne w 29 r. życia, przez lat 7 kształcił się pod kierunkiem słynnych ascetów w kraju Magadha, a w końcu, niezadowolony z ich nauki, przeszedł z uczniami do lasów Urubeli i tam przez długie lata dręczył swe ciało i oczyszczał duszę, w przekonaniu, że pod wpływem głodu i samoudręczeń osiągnie mądrość najwyższą. I to go zawiodło. Wówczas, wróciwszy do trybu życia naturalnego, pozostał w lesie sam jeden. Pewnej nocy, gdy Gotama siedział pod drzewem, które od tej pory mieni się „drzewem poznania,” spłynęła mu w duszę jasność i wiedza, świadomość źródeł, z których powstają zgryzoty świata i pewność drogi, prowadzącej do unicestwienia cierpień ludzkich.—„Kiedym to poznał i to widział—słowa Gotamy w podaniu—dusza moja była wyzwolona z kajdan bytu, z niewiary i z niewiedzy. I w wyzwolonym powstała wiedza odkupienia: narodziny powtórne unicestwione, przemiana święta spełniona i obowiązek dokonany. I poznałam, że już nigdy do świa-

ta nie powrócę.“ Tę dobę uważają buddyści za wielki punkt zwrotny w życiu Gotamy oraz świata bogów i ludzi, a noc owa, którą mędrzec spędził nad rzeką Nerandżarą, pod drzewem poznania *(Ficus religiosa)*, ciągle dotychczas odnawianem, jest nocą świętą buddystów. Od tej pory Gotama przekształcił się w Buddhę, to jest w „światłego,” „rozbudzonego“ i rozpoczął swoją działalność nauczycielską, otoczony tłumem wyznawców i uczniów. W pierwszem kazaniu, wypowiedzianem do mnichów w Benaresie, Gotama, występując już jako Budda najwyższy, jako „święty, doskonały i podniosły,” przedstawił rdzeń swej nauki. Oto przekład tej mowy podług Oldenburga:

„Dwa są krańce, o mnichy, których unikać powinien, kto prowadzi życie duchowe. Jakie to krańce? Jeden stanowi życie oddane żądzom i używaniu—i ten jest nizki, nie duchowy, nieszlachetny, niegodny, nędzny. Drugi kraniec stanowi życie samoudręczeń — a ten jest obfity w bóle, niegodny i nędzny. Od tych dwu krańców doskonały trzyma się zdala i ma drogę pośrednią, uznaną, drogę, która otwiera oczy i ducha, która prowadzi do spokoju, do poznania, do oświecenia, do Nirwany. I jakaż to jest, o mnichy, ta droga środkowa, którą doskonały poznał i która prowadzi do Nirwany? Jestto Droga święta ośmiokolejna, a nazwy tych ścieżek następujące: wiara prawa, postanowienie prawo, słowa prawe, czyn prawy, życie prawe, dążenia prawe, myśl prawa i prawe pogrążenie się w sobie. O cierpieniu zaś, mnichy, taką wam obwieszczam prawdę świętą: Urodzenie jest cierpieniem, starość cierpieniem, choroba cierpieniem, zawód w pragnieniach — cierpieniem, krótko mówiąc, wszystkie żywioły, składające byt ludzki—są cierpieniem. A teraz obwieszczę wam, mnichy, prawdę świętą o *powstaniu* cierpienia. Płynie ono z pragnienia bytu, który prowadzi do narodzin powtórnych; z żądz i radości, które tu i owdzie mają przyjaciół, a więc: z pragnienia rozkoszy, z pragnienia bytu, z pragnienia znikomości. A taka jest, mnichy, prawda o *znaczeniu* cierpień: droga święta, ośmiokolejna, t. j. wiara prawa i t. d.“

Tą mową Buddha „puścił w ruch koło swej nauki,” która się szerzyła nadzwyczajnie. Z Urubeli

Budda, otoczony tłumem wyznawców, udał się do Rajagaha, stolicy państwa Magadhy, a młody król Bimbisara, usłyszawszy o przybyciu mędrca, wyszedł na jego spotkanie z orszakiem olbrzymim, aby poznać słynnego mistrza. Przez trzy miesiące każdego roku, t. j. podczas pory deszczowej, Buddha przebywał stale bądź w *Veluvana* („las bambusowy”), t. j. w parku wspaniałym, który król Buddzie ofiarował, bądź w *Jetavana*, t. j. w ogrodzie, ofiarowanym przez jednego z wyznawców najżarliwszych. Tu spieszyli uczniowie ze wszystkich stron kraju do świętego mistrza, który po 3-ch miesiącach wypoczynku przebiegał w ciągłych wędrówkach kraje wschodnie, t. j. królestwa Kasi-Kosala i Magadha, tudzież wolne kraiki sąsiednie. Jakoż bardzo szybko wytworzyła się gmina buddyjska, złożona z mnichów, którzy, wstąpiwszy do nowego zakonu, wyrzekali się świata, rodziny, pokrewieństwa i dóbr ziemskich, żyli z jałmużny w ubóstwie i czystości. nosząc tonsurę i żółtą suknię zakonną. Ze względu, że Buddha przygarnął wszystkich bez różnicy kast, uczeni dawniejsi przypisywali Gotamie dążności reformatora społecznego, który, przejęty niedolą kast niższych, chciał ich w ten sposób równouprawnić. Oldenburg, twórca najgruntowniejszego dzieła o Buddzie, „przez miłość dla prawdy” przeczy kategorycznie reformatorstwu społecznemu Gotamy, twierdząc, że „owo współczucie, bez którego nikt być nie może obrońcą uciśnionych przeciw ciemięzcom, było Buddzie zupełnie obce. On nie mógł dbać o to, czy społeczeństwo zostanie takiem, jak było, gdyż mnichowie, wyrzekając się świata, nie biorą żadnego udziału ani w jego działaniach, ani w troskach; kasta dla Buddy nie istniała, ponieważ nie dba on o to wszystko, co ziemskie.”

Pośród uczniów Buddy zajęli stanowisko pierwszorzędne dwaj bramini: *Sariputta* i *Maggallana*, a także krewniak *Ananda*, który nie opuszczał mistrza ani na chwilę; Judaszem Iskaryotą między uczniami był

również krewniak Buddy, *Devaddatta*, twórca zamachu na życie mistrza, ocalonego dzięki cudowi. Z pośród monarchów, oprócz wzmiankowanego Bimbisary, króla Magadhy, czcicielem Buddy był Pasenadi, władca Kosali. Względem niewiast buddyzm pierwotny zachowywał się bardzo odpornie. Starożytne księgi buddyjskie mówią o nich mocno nieprzyjaźnie: „Niezgłębiona, jak droga ryby w wodzie, istota kobiet, rozbójniczek wielce przebiegłych, u których prawdy odszukać trudno, bo dla nich kłamstwo jest prawdą i prawda kłamstwem." „Jak mamy, panie—pytał Ananda—postępować względem kobiet? Unikać, Anando, ich widoku — odpowiedział Budda. A jeśli je ujrzymy, Panie, co czynić? Nie mówić z niemi, Anando. A gdyby mówić wypadło — cóż wtedy? Wówczas powinniście mieć się na baczności, Anando!" A tymczasem dobroczynność olbrzymia, z której głównie żyły zakony buddyjskie, płynęła po największej części z rąk kobiet, które też doczekały się także swoich zakonów. Braminizm, rzecz dziwna, nie występował wrogo przeciw Buddzie, który i owszem, miał z tej kasty bardzo wielu uczniów. Nie widząc możności zgnębienia na razie tego ruchu, któremu i monarchowie sprzyjali, Bramini z właściwą sobie chytrością przyjęli rolę obojętnych i wyczekujących. Zato przeciwnikami Buddy niebezpiecznymi byli asceci dawniejsi ze swemi gminami mnichów, bardzo pokrewnych buddyzmowi, jak świadczą księgi święte Dżainizmu, o którym za chwilę mówić będziemy. Po 44 latach apostolstwa Budda, pożegnawszy się z uczniami, którym zalecił szerzenie nauki swojej, umarł w 80 r. życia, a zgon jego, równie jak urodzenie i życie całe, fantazya ludowa otoczyła cudami rozlicznemi.

Budda nie był twórcą dróg nowych w dziedzinie myśli. Wprawdzie obraz świata, wedle jego poglądów, ma charakter ściśle określony, ale żywioły najistotniejsze tego obrazu odziedziczył Budda po przeszłości,

w szczegółach zaś był często sprzeczny sam z sobą, niezrozumiały i niejasny. Trzy są punkty zasadnicze jego nauki: nietrwałość każdego osobnika *(Aniccam);* cierpienia nieodłączne od każdej istoty *(Dukkham)* i niebyt duszy *(Anattam).* Co do pierwszego: nic nie istnieje w świecie boskim, w ludzkim, zwierzęcym, roślinnym lub materyalnym, coby było *trwałe;* niema więc bytu, tylko przechodzenie, a prawda ta odnosi się zarówno do bogów, jak i do najdrobniejszych atomów materyalnych. Wskutek tego byt jednostki, osoby lub rzeczy, różnej od swego otoczenia, jest niestały, czasowy, przechodni. Czy byt ten, gdy np. idzie o bogów, jest tysiącoletni, lub, jak u owadów niektórych, kilkugodzinny, albo nawet, jak dla pewnych rzeczy materyalnych, sekundowy — to wszystko jedno. W każdym razie, wraz z powstaniem bytu rozpoczyna się także i jego koniec. Byty klas niższych mają formę taką lub inną i różne własności materyalne; byty klas wyższych mają także pewne własności umysłowe; — połączenie ich składa się na wytworzenie osobnika. Tym sposobem i bóg, i osoba, i rzecz, jest tworem złożonym, zlepkiem. A ponieważ stosunek wzajemny części składowych zmienia się, przeto nigdy nie jest ten sam w dwu momentach kolejnych i skoro tylko rozpoczyna się odrębność, indywidualność danej jednostki, następuje również jednocześnie jej rozkład. Otóż początek takiego powstawania osobników jest jednocześnie początkiem smutku i cierpień. Smutek jest wynikiem usiłowań jednostki w celu utrzymania odrębności swojej od reszty bytu. Bogowie i ludzie nie stanowią wyjątku od powszechnego prawa układu i rozkładu bytów. Jedność sił, stanowiących Byt istotny, musi wcześniej, czy później uledz rozkładowi, i właśnie z wysiłkami ludzkiemi, dążącemi do odwleczenia tego rozkładu wiążą się wszystkie smutki nasze i cierpienia. Skoro tylko osobnik wyodrębnił się od reszty bytu—natychmiast choroby, upadek i śmierć zaczynają

działać przeciw niemu. Każda więc indywidualność bez wyjątku musi być podległa ograniczeniu, każde ograniczenie musi być niewiedzą, każda niewiedza musi być błędem, każdy błąd musi za sobą prowadzić smutek. Skoro tylko jednostka byt swój zaczyna, świat zewnętrzny oddziaływa na nią przez drzwi otwarte naszych zmysłów i wyciska na niej wrażenia swoje, budząc idee przywiązania lub wstrętu, a wraz z niemi i żądzę zaspokojenia uczuć zrodzonych. Że zaś życie nie może zadowolić wszystkich pragnień naszych, więc następstwem zawodów jest cierpienie, związane ściśle z walką człowieka o utrzymanie swej odrębności, skazanej z góry na zmianę, rozkład i śmierć. Prawdziwą istotą świata jest *Nic*, gdyż tkwi w nim tylko niedola i nieprawość, które zniesione być muszą. Byt, który powstał z niczego i przez nic musi powrócić do nicości, gdyż z pochodzenia swego jest żaden. Człowiek, zaślepiony ułudą, wierzy w odrębność swoją od świata zewnętrznego i od innyh bytów zarówno przeszłych, jak przyszłych, nie widząc faktu, że ona jest w rzeczywistości taką samą, jak odrębność pęcherzyka w pianie oceanu, jak komórka w organizmie żywym, stanowiąca część jego składową. Tylko ciemnota prowadzi do mniemań: „to jestem ja,“ „to moje.” „Cielesność, uczniowie moi, mówił Budda—nie jest mną. Gdyby cielesność była mną, byłaby wolna od choroby, gdyż mógłbym o niej powiedzieć: takiem ma być, a takiem ma nie być ciało moje; skoro zaś tego powiedzieć nie mogę, to znaczy, że cielesność—to nie ja, i dlatego chorobom podlegać musi.“ To samo z uczuciami i z pojęciami naszemi i wogóle z duszą człowieka, która, podobnie jak i ciało, nie istnieje jako substancya zamknięta w sobie i oparta na istocie własnej, lecz ma byt zależny od ciała, z którem ginie. Ztąd też różnica pomiędzy bytami: obecnym i przyszłym tkwi tylko w *Karmie*, t. j. w szeregu czynów, płynących z bytu każdego. Byt nowy nie będzie ani stały, ani wolny



Wnętrze świątyni Dżaina w Mont Abu

od cierpień, gdyż nie jest on życiem przyszłem bytu tego samego, który przechował swą pamięć i swą świadomość, lecz życiem nowem innego bytu. Dlatego też, żeby osiągnąć wyzwolenie, należy się odwrócić od cielesności, uczuć, wyobrażeń i poznania, gdyż nie odrębność, ale związek stanowi treść jedności tego co jest, co było i co będzie, a treść ta rozszerza widnokrąg bytu naszego do granic wszechświata, do krańców czasu i przestrzeni.

„*Samsara* istot, o uczniowie—mówił Budda—ma swój początek w wieczności. Nawet sobie wyobrazić nie możemy początku, od którego istoty, pogrążone w niewiedzy i skrępowane żądzą bytu, błądzą i wędrują. Jak myślicie, uczniowie moi, czego jest więcej: czy wody, przepełniającej cztery morza, czy też łez, które wylała i wylewa ludzkość, błądząc po drogach szerokich i płacząc... Śmierć matki, ojca, brata, siostry, syna, córki, utrata krewnych i mienia—wszystkiego tego doświadczała ludzkość przez długie wieki... Matka, płacząc nad śmiercią swej córki, wzywa w boleści imię jej drogie: Iiva! Iiva!—a ludzie jej mówią: 84 tysiące dziewic młodych tego imienia już tu spalono, którąż z nich opłakujesz, o matko?“

Urodzenie, starość i śmierć są formami zasadniczemi, w których się uosobiło cierpienie ziemskie.

„Gdyby tych trzech rzeczy nie było na świecie, uczniowie moi, Doskonały nie istniałby na nim; Budda święty, najwyższy, nie byłby głosił swej nauki, która ziemi przyświeca. Jest pięć rzeczy, których żaden Samana, żaden bramin, żaden Bóg, ani Mara, ani Brahma, ani żadna istota w świecie osiągnąć nie zdoła. Jakież są te rzeczy? Żeby to, co podlega starości nie starzało się, co podlega chorobie nie chorowało, co podlega śmierci - nie umierało, co podlega upadkowi—nie upadało, co podlega znikomości, nie znikało.“

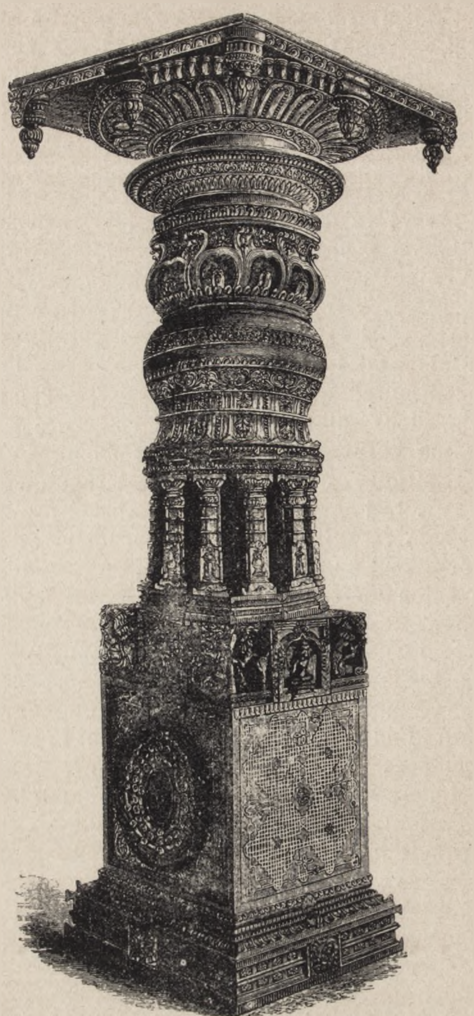
Czyny człowieka, dążące do szczęścia ziemskiego, są podległe klątwie nicości. Jak pies, przywiązany do łańcucha, porusza się głupiec w świecie bytu. Żądza, nadziei pełna, dręcząc, oszukując, rabując

i gangrenując, wraca do cierpień i do śmierci z koniecznością nieubłaganą. Rolnik, kupiec, pasterz, wojak, urzędnik muszą dla zdobycia majątku znosić męki żaru i zimna, pragnienia i głodu. Gdy celu nie osięgnęli, opłakują trudy zmarnowane; gdy skarb zdobyli—drżą nad nim z trwogi i niepokoju, by go nie zabrał król albo rabuś, ogień lub woda i t. p. Powstanie królestwa cierpień przedstawia Budda w następującym związku przyczynowym: „Z niewiedzy powstają kształty *(sankharas)*, z kształtów — poznanie *(vinnana)*, z poznania — imię i cielesność *(nama-rupa)*, z imienia i cielesności — sześć obszarów *(sal-ayatana)* (t. j. przedmioty 6-u zmysłów, gdyż Indyanie uważają za zmysł i myślenie); z sześciu obszarów —zetknięcie *(phasso)* (zmysłów z przedmiotami), z zetknięcia — uczucie *(vedana)*, z uczucia—pragnienie *(tanha)*, żądza, z żądzy—chwytanie *(upadana)*, z chwytania — powstawanie *(bhava)*, z powstawania—rodzenie *(jati)*, a z urodzenia — starość, bóle, troski, zwątpienia i śmierć, za którą idzie urodzenie powtórne, nowe cierpienia i nowa śmierć. Nieznajomość cierpień, ich powstawania i niszczenia jest nie wiedzą, która stanowi klęskę ludzkości. To też „jak ocean — mówił Budda — ma tylko jeden smak soli. tak i nauka moja posiada jeden smak tylko — wyzwolenia." Aby je osiągnąć, t. j. dojść do stanu błogości niewysłowionej *(Arahatszyp)*, należy połamać owe 10 kajdan *(Samyojanas)*, które przeszkadzają do wejścia na szlachetną drogę ośmiokolejną, a mianowicie zniszczyć: łudzenie samego siebie *(Sakkaya-Ditthi)*; wątpienie *(Vicikiccha)* w Mistrza, w Dammę, w Zakon, w przeszłą, teraźniejszą i przyszłą działalność Karmy; wiarę w skuteczność czynów dobrych i ceremonij *(Silabbata - pavamasa)*; zmysłowość *(Kama)*, czyli namiętność cielesną; złą wolę *(Patigha)*; miłość życia ziemskiego *(Ruparaga)*; pragnienie życia przyszłego w niebie *(Aruparaga)*; dumę *(Mano)*; pychę *(Uddhacca)* i Niewiedzę *(Avijja* sanskr. *avidija)*. Zniszczenie kilku z tych kajdan jest

już kroczeniem po Drodze Szlachetnej, a złamanie wszystkich stanowi *Arahatszyp*, t. j. ideał życia buddyjskiego, o którym pośrednio i bezpośrednio piszą najdawniejsze księgi buddyjskie, nazywając go „stanem błogosławionym”, „wyzwoleniem”, „wyspą schronienia”, „kresem żądz”, „stanem najwyższym, transcedentalnym, niestworzonym, spokojnym, niezmiennym,” a wreszcie — i ta nazwa jest wszędzie najpopularniejsza — „stanem *wyjścia*”, t. j. „*Nirvaną.*” Wyraz ten, używany w znaczeniu pierwotnem, jako „wyjście płomienia z lampy”, t. j. „zgaszenie”, oznacza w sensie moralnym „wyjście” duszy z ognia potrójnego, t. j.: żądzy, złej woli i niewiedzy. Ta Nirvana nie dopuszcza bynajmniej związku z Bogiem w życiu pozagrobowem, lecz stanowi ona zwycięztwo, z którego człowiek ma korzystać tylko w tem życiu. Wszelako, z drugiej strony, owa Nirvana jest także „wyjściem z Upadany”, t. j. z „chwytania”, które prowadzi do „powstawania”, czyli do nowych narodzin, do bytu nowego. Jest to punkt zasadniczy „wyzwolenia” Buddy, który też na zapytanie uczniów, jak uniknąć narodzin powtórnych, odpowiedział: „Arahatszyp zbawi was; możecie ocalić się sami przez Arahatszyp.”

Czy koniec życia ziemskiego jest — podług Buddy — i kresem bytu w ogólności? Zdawałoby się, że tak, skoro Budda zaprzeczył istnieniu Boga i duszy, a materyę nazwał nicością. Wszelako urzędowa nauka kościoła buddyjskiego twierdzi, że tego punktu Mistrz święty uczniom nie rozjaśnił. Gdy mnich Malunkyaputta zwrócił uwagę Budzie, że w naukach jego nie ma odpowiedzi na pytania: czy świat jest wieczny, czy skończony i czy mistrz będzie żył po za grobem, czy nie będzie, Budda odpowiedział (tłómaczymy podług Oldenburga):

„Cóżem ci przedtem powiedział, Malunkyaputto! czy mówiłem ci: pójdź, bądź uczniem moim, a ja cię objaśnię, czy świat jest wieczny lub nie, czy Doskonały będzie żył po śmierci, czy też nie? — Tego mi nie mówiłeś, panie.



Filar świątyni Mudbidri w Canarze (w. XIV po Chr.)

Albo, czy ty—ciągnął dalej Budda—mówiłeś do mnie: Zostanę twym uczniem, ale mi powiedz, czy świat jest wieczny, czy nie i t. d.? Nie mówiłem, panie. Przypuśćmy, że pewien człowiek—ciągnął dalej Budda—został ugodzony strzałą zatrutą, a przyjaciele wezwali lekarza; coby było, gdyby chory powiedział: Nie pozwolę dotknąć się rany, dopóki nie wiem, kto jest ten człowiek, który mnie ugodził: Bramin, czy Kszatryja, Vajsyja, czy Sudra? jak się nazywa, z jakiej rodziny? czy wysoki, mały lub średni? i jak wygląda broń owa, z której on strzałę wypuścił? Jakiżby wówczas był wynik rzeczy? Chory umarłby z rany. Dlaczego Budda nie powiedział uczniom, czy świat jest wieczny, czy skończony i t. d.? Bo wiedza o tych rzeczach nie jest potrzebna do zdobywania świętości, bo nie pomaga ani do spokoju, ani też do oświecenia. Otóż, Malunkyaputto, czegom ja nie objawił, powinno zostać nieobjawionem."

W stosunkach względem ludzi Budda zalecał przestrzeganie „prawości pięciokrotnej", t. j.: żadnej istoty żyjącej nie zabijać, niczyjej własności nie zabierać, żony bliźniego nie dotykać; kłamstwa nie mówić; i napojów wyskokowych nie używać. Wszelako moralności buddyjskiej nie można porównywać z chrześcijańską. Ta ostatnia, owiana poezyą szczytną, na której zbywa buddyzmowi, każe nam kochać nawet wrogów swoich, a buddyzm nie zaleca miłości dla nikogo, boć z miłością cierpienie się łączy, lecz nakazuje dobroć przyjazną i miłosierdzie dla świata. „Jednaki jestem dla wszystkich —mówi mędrzec buddyjski w *Cairya Pitaka*—czy mi kto przynosi zło czy dobro; nie znam uczucia miłości lub nienawiści. Jednakowo jestem niewzruszony dla cierpień i dla uciechy, dla zaszczytów i dla poniżenia. Jest to doskonałość mej niezmienności." Nawet przepiękna opowieść buddyjska o Kunali, który przebacza swej matce zbrodnię wyłupienia mu oczu, „tchnie powiewem chłodnym moralności buddyjskiej", gdyż Kunala nie odczuwa ani ogromu tej zbrodni, ani jej skutków, albowiem podług niego wyłupione mu oczy, to „kula z mięsa", „to nie *ja*." Toż samo i z dobroczynnością

buddyjską, która stanowi jednę z głównych cnót kardynalnych. Odnosi się ona nie do biednych, lecz do duchownych, mnichów i mędrców. Główna waga czynów moralnych buddyzmu tkwi nie w wykonywaniu obowiązków zewnętrznych względem ludzi, lecz w pracy wewnętrznej nad sobą samym gwoli pokonania Mary — kusiciela, który, jako negacya Buddy, jako najwyższe wcielenie wszelkiego zła, czyha nieustannie na zgubę ludzi. — Szczytem owej pracy wewnętrznej są 4 stopnie „pogrążania się w sobie" *(Ihana)*, t. j. ekstazy kontemplacyjnej, która prowadzi do świętości. Osobniki wyjątkowe popadają w stan ekstazy mocą ducha własnego, inni zaś nie gardzą środkami, wywołującemi auto-hypnozę.

Jak się nauka Gotamy przekształciła w kościół z jego klasztorami mnichów i zakonnic, z jego relikwiami, świętymi, z młynkami do mechanicznego odbywania modlitw, z mnóstwem obrazów i figur, przepełniających świątynie, z cudami, chrztem, procesyami, spowiedzią, egzorcyzmami, wodą święconą i całą obrzędowością ceremonialną—to już do książki naszej nie należy. Tu dodamy tylko, że dopiero wnuk Czandragupty, Asoka, wstąpiwszy na tron około r. 260 przed Chr., przyjął buddyzm oficyalnie i był protektorem żarliwym tej religii nie tylko w Indyach, lecz i po za granicami tego kraju. Na 3 m z rzędu konsylium, odbytem w Patnie około r. 242 przed Chr. przy współudziale 1000 mnichów i uczonych, obradujących przez 9 miesięcy pod prezydencyą Tissy, ustalone zostały teksty święte buddyzmu, a misyonarze, rozesłani przez Asokę, szerzyli tę wiarę po całym Wschodzie, a nawet w Grecyi.

Jednocześnie z wystąpieniem Gotamy rozwinął się *Dżainizm*, który, podług Lassena i Webera, był odszczepieństwem buddyzmu, a podług Bühlera i Jacobiego, stanowi religię zupełnie samodzielną. Założycielem jej był *Mahavira* z rodu Kszatryjów. Wstąpiwszy w r. 28 swego życia do świętego zakonu asce-

tów, po latach 12-u samoudręczeń stał się *Dżaina*, t. j. świętym albo prorokiem i do końca życia, t. j. przez lat 40, organizował swój zakon ascetów w kraju Magadha. W r. 79 po Chr. dżainizm, oparty na piśmie ś-m, zwanem *Anga*, rozpadł się na dwie sekty, z których jedna nosiła odzież białą *(Svetambaras)*. druga zaś chodziła bez odzieży *(Digambaras)*. W 5-m wieku po Chr. na konsylium w Vallabhi, w Guzaracie, ustalony został kanon dżainistów w tej redakcyi, jaka doszła do naszych czasów. Dr. Bühler odkrył napisy dżainistów na podstawach posągów w Madurze, odnoszące się do Kaniszki, króla Kaszmiru w r. 78 po Chr. Dżainiści, ciążąc przez długie wieki ku buddyzmowi, przejęli ostatecznie większą część jego zasad. Pismo ich święte, czyli *Agamas*, składa się z 11-u *Ang*, czyli ksiąg, z których jednę p. t. *Acharanga sutra*, zawierającą przepisy dla mnichów, przełożył dr. Jacobi, a tłómaczem drugiej, *Upasa-kadasach*, z przepisami dla ludzi świeckich, był dr. Hoernle.

XIII.

Ziemia Hindusów — to ojczyzna poezyi przyrodzona. W obliczu Himalajów, których szczyty śnieżne albo giną w zawoju chmur ołowianych, albo się iskrzą w blaskach słońca, niby w koronie z dyamentów; na dolinach, nęcących kwieciem i potokami spienionemi; nad brzegiem Gangi „narzeczonej nieba", strojnej w łabędzie i lotusy, która w swe głębie kryształowe „wchłania grzechy narodu", żeby je unieść w dal nieskończoną; śród gęstwiny lasów zwrotnikowych, dyszących wonią i rozgwarem ptactwa tęczowego; „pod płaszczem Indry," płomienistym we dnie, a wyiskrzonym śród nocy świeżej milionami

gwiazd brylantowych, — śród tej przyrody rozkosznej a gigantycznej fantazya Hindusów, z natury bujna, a zapładniana nieustannie potęgą wrażeń majestatycznych, wyłania z siebie żywiołowo taki bezmiar płodów poetyckich, jakiego nigdzie nie spotykamy. Rdzeniem tej poezyi — romantyzm najwyuzdańszy, cudowność, wykluczająca wszelką prawdę, i fantastyczność nieokiełznana. Przy wrodzonej skłonności do zatapiania się w sferach nadziemskich, poeta indyjski miesza chaotycznie bogów z ludźmi i zwierzętami, żywioły nadprzyrodzone z wydarzeniami pospolitemi, a tonąc w istnej powodzi szczegółów, nie wiążących się z sobą organicznie, zatraca wszelką świadomość o całokształcie swego dzieła i wszelką miarę artystyczną.

Po epoce liryzmu naiwnego, w którym Hindus przemawiał do bogów swoich, nastąpiła doba rapsodyj rycerskich, które się z czasem przekształciły w dwie epopeje gigantyczne. Czyny bohaterskie wodzów aryjskich, zdobywców kraju nad Gangesem, jak niemniej czyny bogów, wylęgłe w fantazyi narodowej, stały się szybko przedmiotem pieśni, które przechodziły z pokolenia na pokolenie za pośrednictwem rapsodów, czyli śpiewaków wędrownych *(kavyo pajivinas)*. Że zaś z pieśniami staremi łączyły się nowe — powstał z czasem olbrzymi materyał poetycki, który pod ręką mistrzów miał się przekształcić w olbrzymią epopeję narodową.

Sanskrycka poezya epiczna rozpada się na dwa wielkie działy. Pierwszy z nich obejmuje wszelkie historye starożytne pod nazwą *Itihasa* czyli „legendy", *Akhyana* t. j. „opowieści" albo *Purana* czyli „opowiadania starożytne"; w 2-m zaś, zwanym *Kavaya*, mieszczą się wszelkie poematy artystyczne, nie wyłączając dramatu, oparte przeważnie na treści, związanej z epopejami.

Dwie kolosalne epopeje indyjskie noszą nazwy: *Ramajana* i *Mahabharata*. Kiedy powstały i która

z nich starsza — tego uczeni, pomimo badań najtroskliwszych, dotychczas jeszcze nie rozstrzygnęli, a różnice poglądów są bardzo wielkie. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że materyał główny obu poematów jest bardzo stary, sięga bowiem, podług Jacobiego, do 6-o, może nawet do 8 o w. przed Chr., najstarsze jednak wiadomości krajowe o istnieniu Ramajany pochodzą, jak twierdzi Weber, dopiero z 3-o i 4-o w. po Chr.—Zajmiemy się naprzód „Ramajaną", która prawdopodobnie jest starsza.

Istnieją 3 „recenzye", t. j. teksty Ramajany: 1) Drukowana dwa razy w Bombaju (1859 i 1888), którą Schlegel nazwał północną; 2) Bengalska w wydaniu Gorresia i 3) Ustalona przez Gildemeister'a, a nazywana „zachodnio-indyjską." Różnice tych 3 ch recenzyj są podług prof. Jacobiego następujące: a) każda z nich różni się od dwu innych lub od jednej tylko sposobem czytania wszystkich wierszów wspólnych, b) każda ma znaczną liczbę wierszów, miejsc dłuższych a nawet i pieśni stałych, które się tylko w niej znajdują albo też w jednej z dwu pozostałych i c) całe szeregi wierszów są, nie rzadko, różne w dwu a nawet i w 3 recenzyach. Różnice powyższe łatwo można wytłómaczyć okolicznością, że Ramajana, przed 1-em wyjściem jej z druku, przechowywała się bardzo długo tylko w podaniu ustnem. Oprócz tego Jacobi wykazał z pracowitością iście niemiecką, że niezależnie od różnic powyższych w 3-ch recenzyach, istnieją przeróbki tekstu i dodatki, których autorstwo przypisuje wzmiankowanym wyżej rapsodom, Ramajana bowiem w dzisiejszej postaci swojej jest tylko „składem poezyi epicznej z różnych okresów", jakkolwiek samo podanie, stanowiące rdzeń poematu, opracował widocznie jeden poeta. Był nim *Valmiki*, bramin na dworze książąt z rodu Ikshvakuidów; powiązał on istniejące pieśni o Ramie w jedną całość, która utworzyła pierwszy ze znanych poemat artystyczny *(adikavyam)*. Epopeja ta powstała więc w kraju

Kosala, w którego stolicy Ayodhyi panowali Ikshvakuidowie, a ztąd dopiero szerzyła się po Indyach i służyła za wzór artystyczny innym utworom tego rodzaju, zwłaszcza Mahabharacie, która w chwili zupełnego skrystalizowania się Ramajany istniała jeszcze „w stanie płynnym.” To też gdy ta ostatnia epopeja zupełnie milczy o bohaterach pierwszej, Mahabharata powołuje się często na Ramajanę, a nawet w jednem miejscu przytacza z niej wyjątek. A. Weber w swej gruntownej pracy „O Ramajanie” tak pisze: „Przy tendencyi bądź kulturalno historycznej, bądź też specyalnie politycznej, która przejawia się w tym poemacie, nadając mu charakter eposu narodowego, widzimy w nim również, w postaci jego dzisiejszej, dążność przeciwdziałania buddyzmowi przez ożywienie bóstw bramińskich za pomocą przedstawienia Ramy, jako wcielenia boga Visznu, dla nadania mu przewagi nad innemi bogami. Jakoż widzimy tu rzecz szczególną— pisze dalej Weber — że saga starobuddyjska, przedstawiająca w królewiczu Ramie ideał równowagi duchowej, przetopiona została na poemat wielki, który, bądź zgodnie z planem Valmikiego, bądź też wskutek dodatków późniejszych, posłużył do zwalczania buddyzmu. Wynik ten osiągnęli kapłani za pomocą przedstawienia żywiołów buddyjskich, milszych dla ducha ludowego, w szacie i barwach nawskroś bramińskich. Pogląd ten wszakże zwalcza Jacobi, poczytując sagę o Ramie za znacznie starszą od buddyjskiej, przyczem wykazuje również bezzasadność przypuszczeń Wheelera, który w wyprawie Ramy przeciw Cejlonowi (*Lanka)* upatruje wyraz nienawiści bramińskiej przeciwko buddystom cejlońskim. Wreszcie Jacobi usiłuje obalić opinie tych indyanistów, między innymi i Webera, którzy widzą w Ramajanie wpływ epiki greckiej, uwydatniony jakoby we wzmiance o Grekach *(Yavanas)*, jak niemniej w epizodach o porwaniu Sity, żony głównego bohatera, i o naciąganiu łuku przez Ramę. Jakkolwiek i Jacobi i Weber mają na obronę

swych twierdzeń argumenty bardzo poważne (dla braku miejsca, przytaczać ich tu nie możemy), żaden z nich wszakże nie przedstawił takich dowodów, któreby uważać można za usuwające wszelką wątpliwość w danej kwestyi. Bądź co bądź, wywody Jacobiego, obalające wszelki wpływ grecki, przemawiają nam więcej do przekonania. Godzimy się też z tym uczonym, wbrew Weberowi i wielu innym pisarzom, na to twierdzenie, że Ramajana jest wolna od wszelkich alegoryj, które jej przypisywano. Saga o Ramie, zawarta w 6-u oryginalnych księgach epopei (II — VI, gdyż I i VII są późniejsze), składa się najwidoczniej z dwu części zasadniczo różnych. Pierwsza *(Ayodya-Karda)* zawiera przedstawione w sposób bardzo wyraźny wypadki na dworze króla Dasarathy wraz z ich następstwami. Wszystko tu jest ludzkie, naturalne i wcale nie fantastyczne, tak, że całe to opowiadanie ma charaktor sagi dziejowej. Tymczasem część 2-a tej sagi, nawskroś cudowna, jest wytworem fantazyi autora, po części zaś ma swe źródło w mytach. Valmiki wyśpiewał Ramajanę w *slokach*, t. j. w dwuwierszach 16-zgłoskowych, które są rozwinięciem wedyjskiej stancy *anusztubh*, złożonej z czterech wierszów 8-zgłoskowych. Od tej pory *sloka* zdobyła w poezyi opisowej obywatelstwo. Streszczenie Ramajany jest zadaniem bardzo niełatwem, tak ze względu na jej ogrom, wynoszący 48,000 wierszów, jak i na mnóstwo epizodów, nie mających żadnej wspólności z treścią główną. To też Jacobi, streszczając ten poemat w sposób najzwięźlejszy, wprost sumaryczny, bez żadnych przytoczeń, zadrukował 68 stronic dużego formatu petitem zwartym. Oczywiście ramy naszej książki nie pozwalają na taki zbytek, który zresztą niewieleby przyniósł korzyści, w Ramajanie bowiem, obok rzeczy pięknych, znajduje się mnóstwo niedorzeczności i dziwolągów, niegodnych wcale powtarzania. To też podamy tylko zarys treści głównej, żeby zaoszczędzić miejsca dla paru wyjątków najciekawszych. — Otóż

treść *Ramajany*, t. j. „czynów Ramy”, jest następująca.

Ayodhya, stolica państwa Kosalów, których władcy, potomkowie słońca, zwani królami słonecznymi, panowali od rzeki Gagry do brzegu Gangesu, była w starożytności jednem z najpiękniejszych miast Indostanu. Siedzibę tę przedstawia Ramajana jako raj ziemski, pełen domów rozkosznych, świątyń bogatych, parków przeuroczych, raj, w którym nie było ani nędzy, ani złodziejów, ani kłamców; niewiasty słynęły pięknością nadludzką, a wszyscy żyli tysiąc lat. W pośrodku miasta wznosił się pałac, otoczony tysiącem wojowników, a w tym palacu siedział na tronie z klejnotów bezdzietny król Dasaratha, którego bogactwa, mądrość i cnoty słynęły szeroko pośród trzech światów. Dla uproszenia bogów o syna, Dasaratha poświęcił wielką ofiarę *(Asva-medha)*, przy której rozdał kapłanom milion krów, sto milionów sztuk złota i 400 milionów sztuk srebra, niezależnie od podarunków przeróżnych, które rozrzucił pomiędze tłumy. Bogowie wzruszeni taką ofiarą, udali się w orszaku pełnym, do Brahmy z prośbą o potomków dla Dasarathy i o wyswobodzenie świata z pod przemocy potwornego demona Ravany, który gwałcił bezkarnie wszelkie prawa boskie i ludzkie.

Potężny łaską twą, Bramo, Rawan, olbrzymów monarcha,
Dumą udręcza nas dziką i świętych gnębi ascetów!
Zniszcz jego rządy bezbożne, gdyż silny tobą—on godzi
W twych świętych, bardów i mędrców! Toż słońce blask [swój przyciemnia,
Wiatr dąć już w trwodze zapomniał, ogień zatraca żar wieczny,
Gdzie tylko Rawan tknie stopą! Widząc te zbrodnie olbrzyma,
Spieszymy trwogą przejęci, by korne wznieść tu błaganie:
Od klęsk ciemięzcy Rawana, wybawić racz nas, o Panie!

Brahma znalazł się w wielkim kłopocie, albowiem, gdy kiedyś Rawana w charakterze pokutnym stał na głowie śród pięciu ognisk przez 10,000 lat, Brahma nietylko przyrzekł mu, że go nie zabiją ani

bogowie, ani demoni, ani geniusze, ale w dodatku ofiarował mu 9 głów zapasowych z pełnym kompletem oczu, nosów i t. d., oprócz 18 ramion z rękami. Wobec tego mógłby zgładzić Rawanę tylko człowiek niebyle jaki. W tym kłopocie idą wszyscy bogowie do Wisznu, który na wyspie śród oceanu z mleka miał swą siedzibę. Gdy bogowie, padłszy na kolana przed małżonkiem pięknej Lakszmi, dzierżącym w dłoniach symbole władzy najwyższej, wyłożyli mu jasno rzecz całą, Wisznu rzekł: „Ja sam się narodzę jako syn Dasarathy, żeby zmiażdżyć wroga bogów i ludzi.” Jakoż wkrótce potem 4 żony Dasarathy powiły synów: Kausalya była matką Ramy, Keikeyi — Barahty, a Sumitra bliźniaków: Lakszmana i Satrughna. Rama przyszedł na świat z koroną na głowie, z pierścieniami w uszach w kształcie krokodylów, z orężem poczwórnym i z symbolami boga Visznu w każdej ręce. Gdy już Rama wyrosł w młodzieńca, król Janaka, władca prowincyi sąsiedniej, ogłosił światu, że temu tylko odda za żonę swą córkę, Sitę, kto zdoła naciągnąć łuk boga Sivy, będący w jego posiadaniu. Nadzwyczajna piękność dziewicy ściągnęła do owego turnieju mnóstwo Radżów, śród których znalazł się także i Rama, z nieodstępnym towarzyszem swoim bratem Lakszmanem. „Kto są ci dwaj młodzieńcy— pytał Janaka—którzy posiadają majestat słoniów, postawę heroiczną tygrysów i piękność Aswinów?” Gdy nikt nie zdołał nawet unieść łuku, Rama naciągnął go z taką potęgą, że pękł na dwoje. Piękna Sita została jego małżonką. W jakiś czas potem Dasaratha, czując brzemię wieku, postanowił mianować jednego z synów pomocnikiem swoim *(Yuva raja)*. Wybór, naturalnie, padł na Ramę, którego ojciec kochał nad życie. Dowiedziawszy się o tem Keikeyi, najmłodsza i najpiękniejsza z żon króla, matka Bharaty, która kiedyś za ocalenie życia królowi wymogła na nim przysięgę, że spełni dwa jej życzenia,

zażądała od Dasarathy wygnania Ramy na lat 14 i oddania tronu Baracie.

Gdy radża usłyszał te słowa, „padł bez zmysłów, jak drzewo wiatrem złamane,“ a przyszedłszy do przyto-



Wielka pagoda drawidyjska w Tandżore (w. XIV po Chr.)

mności, powtarzał: „Czy mnie demony opętały, czym rozum stracił?“ „Okrutnico — wołał do żony — co ci Rama zawinił? Toż oddawał ci zawsze cześć taką, jak matce własnej, czemuż więc pragniesz jego zguby? Czyż po to

pielęgnowałem cię pod dachem swoim, żebyś mnie zatruła, jak wąż jadowity? O, Keikeyi, miej litość nad starcem, który cię błaga; ocal mi syna! Zabierz klejnoty, weź tysiąc miast, bierz wszystko, czego zapragniesz, byleś cofnęła to żądanie... Czyż kto słyszał, żeby kiedy ojciec skazywał syna pierworodnego na wygnanie, gwoli kaprysowi niewiasty! Niech co chce będzie, ja jutro oddam tron Ramie! Lękam się tylko, żeby nie usłyszał o tej przysiędze, gdyż wówczas pójdzie sam raczej na wygnanie, byleby nie wtrącić swego ojca w otchłań kłamstwa! O, Keikeyi, cofnij to żądanie okrutne; błagam u nóg twoich! Ale niewiasta kamiennego serca odpowiedziała: Naród zwie cię prawdomównym i mniema, że spełniasz zawsze swe przyrzeczenia! Już potrzykroć powtarzałam swą prośbę, jeśli jej nie spełnisz, otruję się natychmiast w twej obecności."

Gdy król biedny wił się w męczarniach bólu, straszna niewiasta wezwała Ramę do jego łoża i przedstawiła królewiczowi całą sprawę. Maharadża wybuchnął gniewem, ale Rama, ukląkłszy przed ojcem, wyrzekł spokojnie: „Tak będzie, pójdę do lasu na lat 14, żeby spełnić twą obietnicę, gdyż cnotą największą jest posłuszeństwo dla ojca i spełnianie jego zobowiązań. Śpieszę pożegnać matkę ukochaną i uspokoić Sitę najmilszą." Kausalya zaklina Ramę, żeby objął rządy, do których ma prawo, ale syn, niewzruszony w postanowieniu, wyrwawszy się z objęć swej matki, śpieszy do żony i tak do niej mówi: „Z rozkazu ojca czcigodnego muszę natychmiast śpieszyć do lasów Danduki, żeby tam żyć przez lat 14 owocem i korzonkami. Ty, Sito, poświęć się matce wiekowej, która tonie w rozpaczy. O ukochana, ja pójść muszę, a ty zostaniesz i będziesz posłuszną rozkazowi radży Bharaty!" A na to Sita:

Los męża—dolą jest żony; mym obowiązkiem iść z tobą.
Zabierz mię, drogi!... Bez ciebie nie pragnę mieszkać i w niebie!
W rozłące z panem swym—żona jest tylko martwą istotą,
Jak cień twój—nierozłączona—ja wszędy pójdę za tobą!
Tyś królem mym—przewodnikiem, ucieczką moją i bóstwem!...
To wola moja niezłomna! Gdy musisz, jako wygnaniec,

Śród lasów błądzić bazdrożnych, ja będę biegła przed tobą,
Kolce z twej drogi usunę, a idąc naprzód, o Ramo,
Nigdy się trudem nie znużę. Ciernie gałęzi—jedwabiem,
A liście będą mi łożem, bo twoja obecność dla mnie
Droższa od tronu i raju! Na twojem wsparta ramieniu,
Ja się nie lękam nikogo: bogów, demonów, ni ludzi!...
Korzonki leśne, owoce, słodkie, czy pełne goryczy,
Twą zacną podane dłonią, w rozkosz się życia zamienią.
Z tobą, o Ramo, w pustyni—tysiąc lat chwilką mi będzie,
Z tobą, najmilszy, i piekło błogosławieństwem się stanie!

Gdy Rama, pomimo takich błagań, milczał uparcie, urocza Sita w rozżaleniu woła:

O hańba ojcu mojemu, że tobie dał mię za żonę!
Mówią, że Rama—to dzielność! a on dziś tak zniewieściały,
Że nawet zbrakło mu ducha, by na pustkowiu, śród borów
Dać żonie własnej opiekę! O! Radża mądrym jest władcą,
Że państwa nie dał tchórzowi! Także to miłość w twem sercu,
Że mnie w rozpaczy bezdennej porzucasz na lat czternaście?!
Zgrzeszyłam, wybacz, zapomnij!... lecz ja nie przetrwam rozłąki,
Zabierz mnie z sobą, o Ramo!...

Gdy po tych słowach Sita, tonąc we łzach, rzuciła się do stóp małżonka, Rama, wzruszony do głębi, rzecze:

O! czemu ganisz mię, droga, nie znając przyczyn wahania?!
Serce me z tobą, najmilsza, pozostać pragnie na wieki!
Ja nawet przed tronem Brahmy nie chciałbym stanąć bez Sity!
Lecz mógłżem skazywać ciebie na przyszłość straszną i ciemną?
Pragniesz—więc żegnaj przyjaciół i pójdź najmilsza wraz ze mną!...

Gdy i Lakszmana postanowił towarzyszyć Ramie, dwaj bracia wraz z Sitą w skromnej odzieży pokutniczej udali się boso do pałacu, żeby pożegnać Dasarathę. Tu poeta opisuje malowniczo rozpacz króla, niezłomność Ramy i wściekłość mieszkańców Ayodhyi, którzy patrzeć musieli na krzywdę księcia ubóstwianego. Po odjeździe trójki wygnańców Maharadża („Król wielki"), czując zgon blizki, kazał się zanieść do komnat Kausalyi, żeby przed śmiercią wyznać jej ten grzech swój ciężki z lat młodzieńczych,

za który bogowie zesłali nań karę tak okrutną. Oto spowiedź króla, którą tłómaczymy podług Williamsa i Chezego.

Powietrze było rozkoszne, więc wziąwszy łuk swój i strzały,
Wybiegłem nad brzeg Sarayu, gdzie do strumienia ściągały
Gazele, słonie, bawoły i inne dzikie zwierzęta.
Wtem zdala słyszę plusk wody... Cięciwa łuku napięta,
Więc strzałę puszczam na oślep. Krzyk straszny w niebo prze-
[nika...
Głosu ludzkiego brzmią słowa... Zabity syn pustelnika,
Krwią brocząc, pada na ziemię. Ach! któż mię biednego, woła,
Śmiertelną ugodził strzałą?! Wszak jam nie winien nic zgoła!
Przybyłem z dzbankiem po wodę... Nie ból mych jęków przy-
[czyną,
Ależ z mym zgonem rodzice starzy i ślepi wnet zginą!
Tę parę moją kochaną jakiż dziś straszny los czeka!
Ja ich karmiłem swą dłonią—życiem ich—moja opieka!
A dzisiaj mordercza strzała—to życie w mojem przerwało!
Te skargi w niebo płynące biły w mą duszę, jak groty!
Jam nigdy w życiu swem całem ludzkiej nie skrzywdził istoty!
Ku miejscu grozy wnet śpieszę... choć ból mi oczy przesłania.
Nad brzegiem widzę, jak chłopiec wije się w mękach konania,
A przy nim dzbanek rozbity! Ofiara moja krwią broczy,
Jam stanął martwy i niemy... on utkwił we mnie swe oczy.
Jakby spojrzeniem ostatniem pragnął przepalić mi duszę.
I rzecze: Za jakie winy z twej ręki umierać muszę?!
Jam biedny syn pustelnika... w lesie me życie powstało,
Rodzica, matkę i syna tyś jedną uśmiercił strzałą!
Oni tam syna powrotu już się doczekać nie mogą,
Pragnieniem strasznem dręczeni i zwykłą o dziecko trwogą.
Idź, panie, do ojca mego, toć drogę masz nie odległą,
Żeby cię jego przekleństwo, jak ogień nawskroś nie zżegło!
Lecz naprzód wyrwij to ostrze, które mi w sercu utkwiło,
Krew tryskającą zahamuj—niech z taką nie bije siłą!...
I zamilkł, oczy wywrócił, twarz mu zbielała, jak płótno.
Jam wolno z boku ofiary strzałę wyciągnął okrutną,
Lica mu trwogą zakrzepły, spojrzał raz jeszcze i kona.
Duszę mą gryzie wyrzutem zbrodnia na chłopcu spełniona.
Czyż mi tę winę bogowie pozwolą zmyć nieśmiertelni!
Pamiętny błagań młodzieńca—śpieszę do jego pustelni,
Niby dwa ptaki bezskrzydłe, rodzice ślepi i starzy,
Czekają syna, a trwogę wyczytać można z ich twarzy.
Gdy zabrzmiał szelest mych kroków—słyszę głos starca z oddali:
— Tak długo byłeś, mój synu! Pragnienie usta nam pali!

A to się w chłodnym strumieniu bawiłeś dzisiaj, chłopczyno.
Dajże nam wody! bez ciebie wiekami chwile nam płyną!
Czasem się ojciec lub matka ze słowem żywszem nie liczy,
Ale ty do nas, mój synu, nie chowaj w sercu goryczy
I pomnij, że cel ascetów—tkwi w przebaczeniu głębokiem!
Tyś nam, rozbitkom—ochroną, zgrzybiałych starców tyś okiem!
Dlaczego milczysz? Mów synu, toż pustka w lesie tym głucha!
On zamilkł, a jam skamieniał! Wreszcie skupiwszy moc ducha,
Po strasznym woli wysiłku, drżąc, mówię, targany bólem:
Cny pustelniku! ja jestem... nie synem twoim, lecz królem!
Chodząc nad brzegiem strumienia, by upolować zwierzynę,
Bezwiednie—syna twojego zabiłem.. odpuść mi winę!
Słysząc te słowa okrutne, co śmierć przyniosły im w darze.
Taką boleścią jęknęli, żem nie śmiał spojrzeć w ich twarze.
Po chwili męczarń straszliwych, staruszek, łkając, rzekł smutno:
Gdybyś w poczuciu swej zbrodni, nie przyszedł z wieścią okrutną,
Już by się głowa twa, Radżo! rozprysła na wszystkie strony [1]).
A teraz prowadź do niego!... Chociaż on martwy, skrwawiony,
Musimy poraz ostatni drogiego zobaczyć syna,
Do piersi dziecko przytulić. Więc idzie smutna drużyna
Ku nieszczęsnemu brzegowi, gdzie zwłoki chłopca leżały,
Dotknąwszy ciała, drgnął starzec i woła: skarbie mój cały!
Rodziców swoich nie witasz? nie rzekniesz miłości słowa?
Czyś się obraził na ojca?... syn żalu w duszy nie chował
Patrz, matka! my tu do ciebie nie przychodzimy z wymówką,
Czemu nas nie chcesz uściskać? Choć jedno wyrzeknij słówko!
Któż, synu, święte nam księgi będzie czytywał co rano?
Któż dziś rodzicom owoców dłonią uzbiera kochaną?
Jakże ja, ślepy, twą matkę podtrzymam dłońmi nędznemi,
Kiedy za synem w łzach tonie? Zaczekaj, nie śpiesz do ziemi!
Pozostań jeszcze dzień jeden! My jutro w drogę tę samą
Pójdziemy społem wraz z tobą, by się ukorzyć przed Yamą!
Zawodząc gorzko staruszek, spełnił obrządki grobowe,
A potem zimny i martwy, zwróciwszy ku mnie swą głowę,
Rzekł: miałem dziecko jedyne—tyś mi je zabrał w ofierze,
Niechże więc król miłościwy życie i ojcu odbierze.
Kiedyś ocenisz te męki—jednaka dola nas obu:
Rozpacz o dziecko najmilsze i ciebie wpędzi do grobu!

Po tej spowiedzi król Dasaratha ducha wyzionął, a syn Keikeyi Bharata, nie chcąc dziedziczyć korony, która się należała synowi pierworodnemu, t. j. Ramie, postanowił odszukać brata i nakłonić go do obję-

---

[1]) Łatwo odgadnąć dlaczego? Pustelnik był braminem!

cia rządów. Tymczasem wygnańcy odbywali wędrówkę swoją do lasów Dawanaki. Przy przejściu Gangesu mędrzec Viswamitra opowiada Ramie, w jaki sposób święta rzeka Ganga, córka boga Himalai, zstąpiła na ziemię po ciele boga Siwy, który, powstrzymując na sobie szaloną gwałtowność wód spadających, ocalił ziemię od rozbicia. Opowiadanie to, zaliczane do najpiękniejszych epizodów Ramajany, jest stanowczo przez Indyanistów przechwalone, zwłaszcza, że zanim czytelnik dobierze się do króciutkiego obrazu, w którym poeta opisuje owo zstąpienie Gangi na ziemię, musi przejść przez szeroki ocean niedorzeczności nad wyraz nudnych. Przybywszy do lasu, wygnańcy obrali sobie siedzibę uroczą u stóp góry Sitrakuty. Rama, oczarowany pięknością zakątka, mówi do żony:

„Spojrzyj wokoło, najmilsza! Każde z drzew, kwieciem okryte, kąpie się w blaskach poranku! Gdy chłody już przeminęły, patrz, jak się Kinsuk[1]) wspaniałą przystroił szybko czerwienią. A tam, czy widzisz jak drzewa pod pięknym gną się owocem! Tu dla nas pokarm obfity! O patrz Lakszmanie, jak pszczoły siedzibę sobie stworzyły... Ile tam w dziupli tej miodu! O bracie, w tem miejscu świętem jakże będziemy szczęśliwi!“

Do tej ustroni rozkosznej przybył Bharata na czele wojska, żeby złożyć hołd Ramie, jako królowi. Ale pustelnik, wierny ślubowi swemu, odmawia stanowczo objęcia tronu. „Nie, Bharato—mówił—ty będziesz radżą nad ludźmi, a ja zostanę radżą nad zwierzętami; tobie baldachim królewski osłoni głowę przed słońcem — mnie — drzew korony. Widząc niezłomność Ramy, Bharata podał mu sandały złotem haftowane, prosząc, aby je włożył na nogi. Gdy Rama uczynił zadość prośbie brata, a następnie zwrócił mu sandały, Bharata, uklękłszy przed nim, rzekł: „Przez lat 14 będę dźwigał brzemię pokutnika, żył owocem

---

[1]) *Butea frondosa.*

i korzonkami, czekając twego powrotu. Będę mieszkał po za miastem, spełniając obowiązki radży wobec sandałów twoich. Jeżeli nie powrócisz do Ajodhyi w pięć dni po upływie lat 14 tu, wejdę na stos." Po odjeździe Bharaty, mędrzec wielki, który mieszkał niedaleko w swej pustelni, ostrzegł wygnańców naszych, żeby się mieli na baczności przed Rakszasami, t. j. demonami, którzy rozlani po dżunglach, szerzą spustoszenia wokoło, zmieniając postawę swoją podług woli. Idąc za radą mędrca, wygnańcy obrali sobie nową siedzibę śród lasów Pancavati, nad rzeką Godavari. Ale i tu byli Rakszasowie. Jedna z demonek, zazdrosna o Ramę, czyhała na życie Sity. Lakszmana, spotkawszy ją pewnego razu, skradającą się do namiotu obciął jej nos i uszy. Powodowany zemstą wódz Khara, zebrawszy na poczekaniu 14,000 Rakszasów, pośpieszył z nimi do siedliska Ramy, „żeby się napoić krwią jego żywą". Rama, usłyszawszy zdala pochód Rakszasów, którzy wyciem i gwizdem napełnili bór cały, polecił Lakszmanowi ukryć się z Sitą w pieczarach, a sam, zbrojny w łuk Viszny, stawił czoło swym wrogom. Wynik boju był taki, że wszyscy demoni razem z wodzem swoim polegli. Gdy wieść o tej rzezi doszła do Ravany, króla demonów, który panował na wyspie Lanka [1]), potwór ten 10-głowy, o cielsku czarnem, większem od Himalajów, nasłuchawszy się od czarownicy z nosem obciętym o piękności Sity, postanowił porwać ją i uczynic małżonką swoją. W tym celu wziął na siebie postać małej sarenki o futerku złotem i stanął w blizkości namiotu. Gdy Sita dostrzegła śliczne stworzenie, prosiła Ramę, żeby je schwycił. Ale sarenka tak zręcznie lawirowała pośród gąszczów, że Rama, biegnąc za nią coraz dalej, nie mógł jej schwy-

---

[1]) Wbrew wszystkim indyanistom, Jacobi twierdzi, że nie ma podstaw dostatecznych do uważania tej wyspy za Cejlon.

cić, ani wziąć na cel. Gdy się to dzieje, Sita usłyszała krzyk rozpaczy. W przekonaniu, że to Rama



Świątynia Siwy (Kait Jswara) w Hullabid.

wzywa pomocy, prosi Lakszmana, ażeby natychmiast pobiegł do jej małżonka. Napróżno Lakszmana przekonywa bratową, że to krzyk demonów, że Rama po-

mocy nie potrzebuje; Sita strwożona, wyrzucając Laksmanowi tchórzostwo, zmusza go ostatecznie do odejścia. Za chwilę potem zjawia się przed Sitą pustelnik nędzny, wychudzony, prosząc o jałmużnę. Sita ze czcią prowadzi go do namiotu i na prośbę ascety opowiada koleje swego życia. Nagle, mniemany pustelnik, zawołał: „Jam jest Ravana, król Rakszasów i groźba świata. Przyjąłem na siebie tę postać nędzną dlatego tylko, żeby się dostać do ciebie, gdyż potęga moja wszechświat ogarnia. Pięknością swoją, o promieniająca, zaćmiewasz wszystkie żony moje. Czy chcesz być pierwszą w ich gronie?” Sita oburzona, odpowiedziała: „Wiedz, że jestem córką radży Janaki, a mój małżonek jest bóstwem mojem. Jak lwica należy do lwa silnego, tak i ja Ramie potężnemu będę towarzyszką nieodłączną. Ty, nędzny szakalu, chcesz zdobyć lwicę?!” Rawana, uniesiony wściekłością, zawołał: „O Sito, nie znasz potęgi mojej. Ja mogę zaćmić słońce, przebić ziemię strzałami swemi i zdusić nawet króla śmierci. Przyjrzyj się teraz mojej postawie!” I nagle stanął przed Sitą kolos podobien górze, straszny, jak Yama. Na ten widok Sita z okrzykiem: Ramo! Ramo! padła bez zmysłów u nóg potwora. Rawana porwał omdlałą i wsiadł do wozu, unosząc łup piękny w swoich ramionach. Gdy bracia, wracając z przeczuciami bardzo smutnemi, nie znaleźli Sity w namiocie, rozpacz ich, a zwłaszcza Ramy, nie miała granic.

Dłonie swe łamiąc potężne, szuka jej z krzykiem rozpacznym.
Jak błędny biega wokoło, wszystkie zwiedzając kryjówki,
Lecz nigdzie Sity nie było. Jej namiot smutny i pusty
Podobien był strumykowi, nagle przez mrozy ściętemu.
Liście drzew płaczą tak smętnie, jakby je szarpał wichr dziki.
Ptaki w żałobie, zwierzęta, a wszystkie kwiaty konając,
Spadają deszczem wokoło na ukochaną siedzibę.
I bóstwa leśne wnet znikły z miejsca, gdzie jasność umarła.
Widzi to Rama zgnębiony i woła głosem rozpaczy:
Gdzie jesteś, żywa lub zmarła?! byłażbyś łupem olbrzyma?
Czyś luba, kwiatków szukając, w gęstwinie leśnej zbłądziła?!
Możeś z dzbanuszkiem po wodę ku strumykowi pobiegła?

Oczy mu bólem się krwawią, szuka i szuka napróżno,
Przetrząsnął wszystkie zakątki—lecz Sity drogiej nie było!

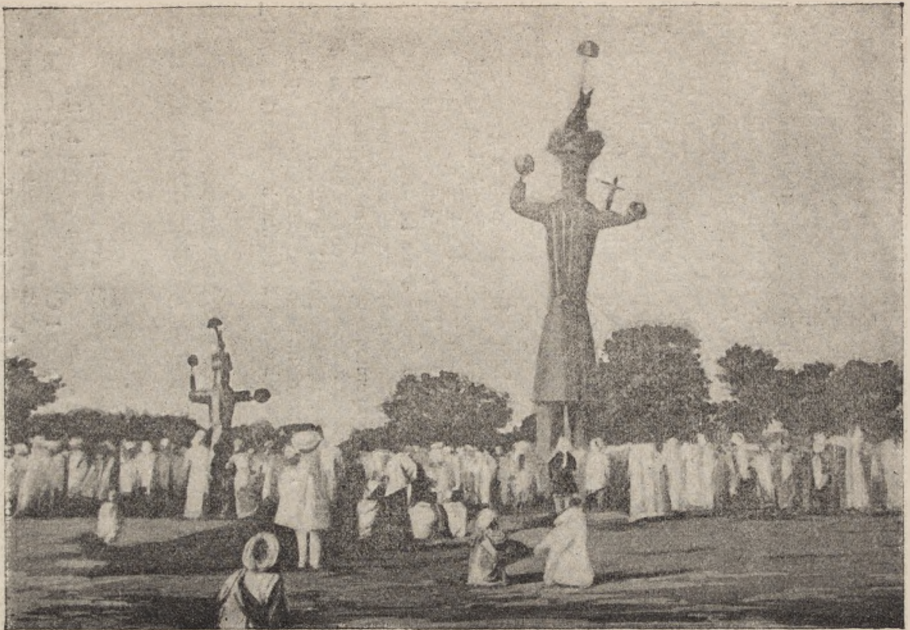
Bracia przysięgają sobie na gwiazdy nocne odnaleźć Sitę ukochaną i zabić tego, kto ją porwał. Gdy o świcie Rama okrywał pocałunkami nawpół zwiędłą równiankę kwiecia z włosów ukochanej, dostrzegł sępa, który mu oznajmił, że to Ravana porwał Sitę.



Porwanie Sity.

Widząc, jak olbrzym unosi swoją ofiarę, sęp rzucił się na niego w obronie Sity, ale otrzymawszy ranę śmiertelną, nie mógł jej wyswobodzić z ramion potwora. Idąc w kierunku wskazanym przez sępa, który za chwilę życie zakończył, bracia dotarli do gór Rishyamukha, gdzie mieszkał na wygnaniu król małp Sugriva w towarzystwie garstki przyjaciół. Przyjęci

przez niego bardzo serdecznie, opowiedzieli swoje nieszczęścia radży małp, który nietylko widział na własne oczy potwora, unoszącego na rękach piękną niewiastę, ale nawet posiada wszystkie ozdoby, rzucane przez nią w czasie podróży. Jakoż Rama, widząc te ozdoby, poznał w nich własność swej żony i oblał je łzami gorącemi. Rama zawarł przymierze z Surgivą, któremu przyrzekł dopomódz do odzyskania tronu wzamian za posiłki w walce z Ravaną. Jakoż natychmiast po odzyskaniu państwa, dzięki Ramie, sprzymierzeńcy rozpoczęli działać w obronie Sity. Na czele wojsk małpich stanął Hanuman, najpotężniejszy z jenerałów, który, mogąc przybierać, podobnie jak Ravana, kształty najrozmaitsze, wcisnął się do pałacu króla demonów. Właśnie w tej chwili Ravana błagał tonącą w łzach Sitę, żeby jego miłości nie odtrącała, on bowiem pragnie u nóg jej złożyć wszystkie klejnoty swego państwa. „O władco Lanki — broniła się Sita — ty, który zdumiewasz świat cały potęgą swoją i dzielnością, błagam cię, nie kalaj swej sławy czynem haniebnym, wróć mnie małżonkowi mojemu Ramie, któremu miłość ślubowałam; on dla mnie droższy, niż wszystkie skarby twego królestwa." Gdy Ravana silił się dalej na pieszczoty, wzburzona Sita zawołała: „O Rawano słaby!... życie twe niedługie. Twa Lanka złota zmieni się rychło w górę popiołu, a twoja armia niezliczona padnie, jak ziarno dojrzałe, pod strzałami Ramy. Pomiędzy tobą a nim taka różnica, jak pomiędzy myszą a lwem, lub pomiędzy komarem a słoniem Tyś robak tylko, a on—słońce, tyś ziarnkiem piasku, a on klejnotem najcenniejszym". Gdy Rawana wyszedł rozszalały, pozostawiając Sicie jeszcze dwa miesiące do namysłu, nagle, po za nią wymówił ktoś słodkie imię Ramy. Sita, wyjrzawszy oknem, dostrzegła na drzewie małpkę maleńką, która rzekła: „Jestem niewolnikiem Ramy, wysłanym dla odszukania jego oblubie-



Olbrzym Ravana i jego brat.

nicy". Po tych słowach zeskoczyła z drzewa i podała Sicie pierścień małżonka.

Teraz nieokiełznana fantazya poety wysila się na taki szereg bajd niedorzecznych, na tyle cudów, zdziałanych przez Hanumana, który, sam jeden, jako małpa różnej wielkości, kładzie trupem setki tysięcy demonów, że wobec tych awantur bledną wszystkie bajki dziecinne. Naturalnie Lanka została zdobyta, Rawana uśmiercony przez Ramę, a Sita oswobodzona. Ale gdy wierna małżonka, piękna jak zjawienie, stanęła przed Ramą, z ust jego bladych nie wyszło ani jedno słowo miłości. Patrząc na nią wzrokiem lodowatym Rama, z rękoma na piersiach skrzyżowanemi, niby posąg z marmuru, przemówił do Sity w te słowa:

O pani! trud swój skończyłem; cel osiągnięty już godnie,
Porwano ciebie z mych progów—a więc pomściłem tę zbrodnię!
Lecz nie z miłości dla pani za morza biegłem po żonę,
Jam tylko honor swój mieczem i prawo mścił znieważone.
O! miłość moja nie żyje, bo Sita już nie ta sama,
Na czystem imieniu twojem, sromoty czerni się plama!
Jasność twa brudem przyćmiona, więc na mnie czekać daremno!
Iść możesz wolna, gdzie zechcesz—byleby tylko nie zemną!
Ravana uniósł twe ciało, żądzy ogarniał je okiem,
W ramionach tulił cię swoich, pieszczot obdarzał potokiem
I jako władca twych wdzięków, w żon swoich trzymał siedzibie.

Sita, uginając się pod brzemieniem tych słów okrutnych, blada jak posąg boleści, rzekła do swego oskarżyciela:

Jak może syn Maharadży znieważać córę Janaki?!
Ni serca twego, ni rodu, nie godzien, Ramo, czyn taki!...
Że w błędzie jesteś—przysięgam! Czyż Sita zdradzać jest zdolną?
Niech o tem wątpi, kto zechce—lecz Ramie wątpić nie wolno!
Że potwór nędzny mnie porwał, we wstrętne chwycił ramiona,
Przeklinaj wroga i losy—klątwy nie zniesie twa żona!
Z niewoli ciężkiej wyniosłam czyste i serce i ciało,
Tyś panem był tego serca—więc tobie wierne zostało!
Lecz pod brzemieniem słów twoich żyć dłużej nie chcę, nie mogę.
Lakszmano, stos mi przygotuj, w podziemną udam się drogę.

Gdy zgodnie z wolą Sity, stos zapalono, wszyscy byli pewni, że Rama nie dopuści do niego swojej



Hanuman i Wanarowie radujący się z odzyskania Sity.

małżonki ubóstwianej, którą świat za niewinną poczytywał. Ale Rama, zatruty jadem zazdrości, stał

jak posąg z kamienia, patrząc spokojnie na piękną Sitę, która ku oburzeniu wojska całego, wstępowała na stos całopalny. Gdy płomienie już ogarnęły piękną jej postać, wówczas dopiero krzyknął z rozpaczą: „Ona niewinna! już nigdy nie będę posiadał żony tak wiernej!" Nagle płomienie bledną i śród płaczu tłumów bóg Agni wynosi piękną królowę na swych ramionach, a oddając ją Ramie, rzecze: „Weź swoją żonę — ona bez skazy! Znam serca wszystkich; gdyby plamka najmniejsza ciążyła na niej, nie wyszłaby cało z mego królestwa". Nie trzeba zapewne dodawać, że Rama był u zenitu szczęścia, odebrawszy swoją małżonkę czystą i zdrową, oraz że Sita przebaczyła małżonkowi swemu chwilową nieufność do niej. Ponieważ właśnie zbliżał się termin wygnania, przeto Rama, wsiadłszy z królową do wozu złotego Ravany, udał się powietrzem, ciągniony przez milion małp i demonów, do stolicy swojego państwa. Zawiadomiony przez posła Hanumana o powrocie Ramy, Bharata wyszedł z wojskiem i tłumami ludu na spotkanie króla, który śród dźwięków muzyki wkroczył do Ayodyi, kąpiącej się w kwiatach ku uczczeniu Maharadży uwielbianego. I rozpoczęła się epoka szczęśliwości prawdziwie rajskiej: „Żadna wdowa nie płakała po utraconym małżonku; dom żaden nie stał pustkowiem; kraj nie znał zarazy bydła; stada mnożyły się, rosły; ziemia dawała plon przeobfity; żadne żniwo nie zawodziło; dzieci nie umierały; choroby i zbrodnie były nieznane". Ale ta idylla krótko trwała. Śród mieszkańców stolicy zaczęto szemrać coraz głośniej przeciwko Sicie, która w przekonaniu pobożnych, nie powinna była zasiąść na tronie Ayodhyi, przebywszy tak długo w rękach króla demonów. Szczwania te doszły do wiadomości Ramy niedołężnego, który, pomimo wiary głębokiej w czystość Sity, pomimo zapewnień boga Agni, był tak nikczemny, że dla dogodzenia tłumowi, wyprawił żonę do pustelni właśnie w tym czasie, kiedy Sita miała dać

Ramie syna, a państwu króla przyszłego. Wierny Lakszmana poradził jej, żeby się udała do mędrca Valmikiego; ale Sita, drogi nie znając, szła boso śród żaru pustyni, znosząc męki zarówno fizyczne, jak moralne. Bezmiar jej cierpień nawet bestye najdziksze przejął litością. Nietylko ptaszęta, biorąc w dzióbki wodę, chłodziły twarz jej spaloną, lecz tygrys nawet ustąpił jej siedliska chłodnego pośród dżunglów. Ale pomimo tych przyjaciół, Sita, idąc ciągle naprzód, wyczerpana głodem i żarem, padła bez zmysłów. W tym stanie znalazł ją mędrzec Valmiki i zaniósł na rękach do swej pustelni. Tu nieszczęsna Sita urodziła dwu synów: Lawę i Kusę; ale gdy Rama, tonąc w rozkoszach stolicy, ani zapytał o los swej żony, Valmiki zajął się wychowaniem chłopców, którzy, nie mając jeszcze lat dwudziestu, byli już zupełnie rozwinięci tak fizycznie, jak umysłowo. Tymczasem król, doświadczając wyrzutów sumienia, nie tyle z powodu Sity, ile wskutek zabicia Ravany, który był braminem, co u Hindusów za największą zbrodnię uchodziło, postanowił przebłagać bogów t. z. ofiarą konia, która dopiero wówczas następowała, gdy koń, puszczony swobodnie, a tylko strzeżony zdaleka, nie dostał się w ciągu pewnego czasu w obce ręce. Gdy rumak, biegnąc ciągle naprzód, wpadł do lasu, w którym polowali dwaj synowie Sity, młodzieńcy schwytali konia, a wojsko całe, które stanęło w jego obronie, rozbili. Rama, dowiedziawszy się o tem, wysyła nową armię pod wodzą Lakszmany, lecz i ta była rozbita przez dwu młodzieńców. Wówczas król sam staje na czele wojsk nowych i spieszy do lasu, gdzie spotkawszy zwycięzców swoich, dowiedział się od nich, kim są. Uszczęśliwiony ze spotkania, pragnie przebaczyć matce, pod warunkiem jednak, żeby się poddała próbie ognia. Sita, której miłość dla Ramy już wygasła, odtrąca to dzikie żądanie; skoro jednak Valmiki prosił, aby uczyniła zadosyć wymaganiu króla,

Sita, nie mogąc odmówić prośbie opiekuna, zgadza się spełnić jego wolę. Ale gdy wykąpana w wonnościach i przybrana w szaty jedwabne stanęła na placu ofiarnym piękna jak zawsze i urocza, z ust jej, ku przerażeniu ogólnemu, wybiegło nie do boga ognia zaklęcie następujące: „O ziemio! Jeżelim nigdy myśli swoich nie zwróciła ku innemu mężczyźnie prócz Ramy; jeżeli prawda i czystość moja są ci znane, błagam cię, otwórz przejście dla mnie i przyjmij mnie do łona swego, albowiem nie pragnę ujrzeć oblicza jakiejkolwiek istoty ludzkiej”. Jakoż ziemia rozstąpiła się nagle, a ponad otchłanią zajaśniał tron szczerozłoty, na który piękna bogini ziemi, w szacie ze srebra, wprowadzając Sitę i umieszczając obok siebie, rzekła: „Przybyłam na skinienie twoje; tyś godna najczystszej czci nieśmiertelnych; na tym tronie królować będziesz w krainach szczęścia“. Przy tych słowach zabrzmiały w powietrzu hymny bogów, a gdy wszystko znikło — miejsce ofiary pokryło się kwieciem najpiękniejszem. Rama, nie mogąc znieść tego widoku, padł na ziemię, z której po jakimś czasie dźwignął się złamany zupełnie, a powracając do pałacu, zabrał swych synów.

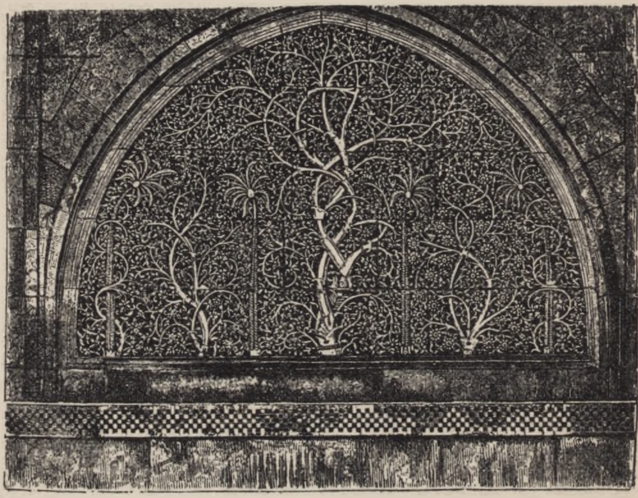
Taka jest w zarysach najogólniejszych treść Ramayjany, zeszpeconej przez braminów księgą pierwszą o wcieleniu boga Visznu w Ramę i księgą ostatnią o wypędzeniu Sity. Ta ostatnia księga jest w najwyższym stopniu i niesmaczna i niedorzeczna; skoro bowiem sam bóg Agni stwierdził czystość Sity, wszelkie więc dalsze podejrzenia nie mogły być uzasadnione. To też dodatek ten jest wypływem fanatyzmu braminów, którzy nie dopuszczali wiary w prawość kobiety po za kontrolą męża. Z tej racyi woleli już otoczyć Sitę gloryą największą na wygnaniu i zohydzić głównego bohatera poematu, niżeli dopuścić, żeby niewiasta, trzymana przez czas długi przez Ravanę, powróciła do ogniska domowego jako żona i matka. Po za sferą dziwolągów mitologicznych i ba-

śni najwyuzdańszych, nie brak w Ramayjanie epizodów prawdziwie pięknych, często bowiem spotkać tu można podniosłość uczuć rodzinnych, duże poczucie piękna przyrody i wyrazistą charakterystykę osób głównych, śród których postacie kobiece górują stanowczo nad męzkiemi. — Zresztą wszystko w tym poemacie jest przesiąknięte nawskroś duchem bramińskim, to też do dnia dzisiejszego Ramayjana jest niesłychanie w Indyach popularna:

XIV.

Zaznaczyliśmy powyżej trudnoć streszczenia w ramach szczupłych poematu tak olbrzymiego, jak Ramayjana; o ileż trudność jest większa z Mahabharatą, najobszerniejszym poematem w świecie. Epopea ta składa się z 220,000 wierszów, podzielonych na ksiąg 18 (*parvans*), które, podług Williamsa, możnaby porównać do masy zlepionych bezładnie pokładów geologicznych, z których jedne, wedyjskie, są bardzo stare, gdy inne pochodzą zapewne z wieku 1-go przed Chrystusem. Naturalnie poemat cały nie jest bynajmniej dziełem jednego twórcy, lecz zbiorem legend z różnych epok, ułożonym w całokształt nie wiadomo kiedy i przez kogo. Już samo fikcyjne imię *Vyasy* złączone z Mahabharatą świadczy, że mniemany jej twórca był tylko „zbieraczem", „kompilatorem", gdyż słowo *vy-as* oznacza „zestawić", „zebrać", „uporządkować". Sam rdzeń poematu, obejmujący zaledwie piątą część epopei, jest niewątpliwie bardzo stary i powstał zapewne około roku 500 przed Chrystusem; opiewa on, jak wskazuje tytuł *Mahabharata*, „wielką walkę potomków Bharaty", trwającą przez dni 18 pomiędzy Kurawami i Pandawami. Ten rdzeń jest prawdopodobnie historyczny, albowiem oparty został na

współzawodnictwie dwu szczepów sąsiednich Kurawów i Pandżalów, które później zlały się w jeden naród. Samo więc tło historyczne odnieśćby należało do wieku X go przed Chrystusem. Z czasem dopiero z tą treścią główną zespolone zostały przeróżne epizody dydaktyczne, a na plan pierwszy wystąpił, jak w Ramayanie, kult boga Visznu i nowe jego wcielenie. Bramini, pragnąc zużytkować na swoją korzyść wielki wpływ podań staro-epickich, dla oddziaływania za ich



Okno w pałacu Bhudder w Ahmedabad.

pośrednictwem nietylko na szerokie masy narodu, lecz i na królów, wcisnęli do epopei mnóstwo traktatów, które wdrażają w umysł czytelnika przekonanie o niewzruszoności instytucyj braminskich, o wieczności systemu kar i o zależności wszystkiego od braminów. To też żywioł nauczający panuje w zupełności nad opisowym, redukując znaczenie jego do rozmiarów bardzo poślednich. W dzisiejszej swojej postaci —

pisze jezuita J. Dahlman, wielce uczony sanskrytolog— Mahabharata ogarnia wszystkie obszary duchowego rozwoju Indyan: religię, obyczaje, prawo, wiedzę, sztukę, oraz życie gospodarcze i społeczne. Ma ona dla historyków, archeologów, estetyków i prawników wartość nieocenioną, gdyż pomnik ten literacki jest zwierciadłem ludu w jego ideach najżywotniejszych, w jego dążeniach, działaniach i poglądach. Jestto prawdziwa encyklopedya całej wiedzy indyjskiej. — Dahlman jest jedynym sanskrytologiem, który, wbrew wszystkim indyanistom, usiłuje dowieść w swej książce obszernej p. t. *Dab Mahabharata als Epos und Rechtsbuch*, że ta epopeja jest poematem jednolitym, który ogarnia jeden okres rozwoju duchowego Indyan, najściślej ograniczony. Twierdzenie to opiera na żywiole nauczająco-prawnym (*dharma*), który przenika całą budowę poematu. Dharma i Yoga są tu dwoma biegunami, śród których porusza się cały materyał wewnętrzny poematu; dharma, jako wyraz poglądów moralno-prawnych; yoga, jako wyraz poglądów religijno-filozoficznych. Mahabharata jest Vedą z obu punktów widzenia, t. j. dharmasastrą i yogasastrą, wszelako przeważa w niej pierwiastek prawny, albowiem treścią oderwaną epopei, wiążącą w całokształt jednolity wszystkie jej części składowe, jest, podług Dahlmana, walka prawa z bezprawiem. — Cudowność i ów hiperbolizm wschodni, t. j. owa przesada potworna, w której Indyanie są nadewszystko rozmiłowani, panuje tak dobrze w Mahabharacie, jak w Ramayjanie. Opowieść nie ma ograniczeń żadnych ani w czasie, ani w przestrzeni i w liczbach; wszystko się tu liczy na miliony mil i lat. Nie istnieją również granice epiczne pomiędzy boskością a człowieczeństwem; a bogowie i pół-bogi zjawiają się na świecie, jak ludzie i zwierzęta. — Ze względu na ogrom epopei, możemy podać treść każdej księgi tylko w zarysie najogólniejszym.

Księga pierwsza (*Adi-parvan*) opisuje, jak dwaj

bracia Dhritarasztra i Pandu, spadkobiercy tronu i państwa, petomkowie dynastyi księżycowej, byli wychowywani przez wuja Bhishmę: jak Dhritarasztra, który był ślepy, miał z żony swej Gandhari stu synów, zwanych zwykle Kurawami (najstarszy Duryodhana, a najdzielniejszy Duhsasana) i jak Pandu z dwu żon Prithy (Kunti) i Madri miał pięciu synów, zwanych Pandawami, z których najstarszy Judhiszthira, drugi Bhima, słynny żarłok, dalej Ardżuna, wytworny i piękny, oraz dwaj najmłodsi, Nakula i Sahadeva. Gdy radża Pandu umarł, król ślepy zabrał do pałacu swego wdowę razem z dziećmi, usiłując wychować synów i bratanków w harmonii wzajemnej i miłości. Wszelako duch niezgody wcisnął się niezadługo do rodziny, do czego niewątpliwie przyczynił się słynny nauczyciel Drona, który opieką wyjątkową i względami otaczał ulubieńca swego, Ardżunę, budząc jad zazdrości w sercu Duryodhany, najstarszego z Kurawów. Gdy po latach nauki żarłoczny Bhima władał dzielnie maczugą jak Herkules, Nakula celował w jeździe konnej, a inni chłopcy posiedli sztukę władania mieczem i dzidą, Drona zaproponował królowi urządzenie popisu uroczystego. Gdy na popisie tym, który się odbył ze wspaniałośęią nadzwyczajną, Ardżuna, dzięki zarówno postawie swojej, jak i zręczności nadzwyczajnej, był oklaskiwany wyjątkowo, w Pandawach kipiała zazdrość. To też gdy przyszło do popisu na maczugi, Doryodhana, pijany zawiścią, rozpoczął z Bhimą walkę prawdziwą, wskutek której krew się polała.

Z potężną maczugą w dłoniach do boju stanęli śmiało,
Niby dwa słonie walezące o swą samicę niestałą.
W wir taki broń swą wprawili, że szybkość razów i siła
Osoby dwu zapaśników przed wzrokiem widzów ukryła.
Ogień walczących wciąż wzrasta; kto z nich przy życiu zostanie?
Tłum patrzy z grozą śmiertelną na to szalone spotkanie.
Między nadzieją a trwogą tak się ich serca kołyszą;
Jak fale morza, gdy nagle huragan wstrząsnął ich ciszą.

Pojedynek byłby niewątpliwie śmiertelnym, gdyby Drona nie rozdzielił zapaśników przemocą. Król ociemniały, przekonawszy się, że obie rodziny nie mogą pozostać dłużej pod jednym dachem, rozdzielił państwo i większą część jego oddał Pandawom, którzy, wzniósłszy siedzibę obwarowaną nad brzegami Jomny, powierzyli władzę najstarszemu z braci, Judhisztbirze. Władca ten zasłynął rychło cnotami najpiękniejszemi i wybudował nową stolicę Indraprastha. Ale wprzód jeszcze, zanim budowa była skończona, wszyscy bracia Pandawowie wzięli udział w turnieju *(Svayamvava)*, który ogłosił król Pandżalów, Draupada, ofiarując zwycięzcy rękę Draupadi, swej pięknej córy. Zwycięzcą zaś mógł być ten tylko, kto rybie złotej, umieszczonej w kole latającem, wybije oko pierwszą strzałą. Na turniej, w którym uczestniczyli wszyscy „radżowie z czterech stron świata”, przybywają Pandawowie w stroju kapłańskim, przebrani za braminów.

Za danym znakiem z swych tronów zstępują dumni królowie,
Miłością dyszy pierś radżów, więc tryumf świta im w głowie.
Zazdrosnych wzajem o siebie chwila zwycięztwa już mami;
Wczoraj przyjaźnią złączeni — dziś wszyscy sobie wrogami.

Radżowie patrzą z niepokojem, to na rybę złotą w kole latającem — to na łuk ciężki, którego zażyć potrzeba. Ten i ów zjawia się w szrankach, ale nie mogąc poradzić łukowi, odchodzi ze wstydem, śród głośnego szyderstwa tłumów.

Nikt napiąć łuku st asznego śród tylu radżów nie zdoła,
Śmiechem wysiłki nadludzkie przyjmuje rzesza wesoła.
Napróżno współzawodnicy królewskie zrzucają szaty,
Łańcuchy złote, dyadem w kamienie drogie bogaty,
Z wściekłością każdy z rycerzów ramiona wolne wytęża,
Napróżno! nikt upartego nie zdołał napiąć oręża!

Nakoniec wstępuje w szranki młodzieniec postawy królewskiej w stroju bramina. Zdumienie tłum ogarnęło — bramin chce zdobyć palmę zwycięstwa?! Był to bohater Pandawów, Ardszuna.

Przez chwilę stał nieruchomy, w łuk patrzy, skupiając siły,
A usta jego modlitwę Panu wszechdarów głosiły.
Następnie myślą ognistą we wdziękach Draupadi tonie,
A potem oręż potężny w żelazne pochwycił dłonie.
Potędze prawie nadludzkiej wnet ustępuje cięciwa,
Wypuścił strzałę tak celną, że oko rybie przeszywa.
Okrzyk podziwu zwycięzki tysiące piersi rozdziera,
A kwiaty z nieba spadają na dzielną skroń bohatera;
Dziesięć tysięcy chorągwi falą tryumfu powiało,
A trąby brzmią dookoła olbrzymią Ardszuny chwałą.

Gdy Pandawowie zawieźli zdobycz do domu, wyrodziła się kwestya, który z braci ma zaślubić Draupadi, gdyż jakkolwiek zdobył ją Ardsuna, ale według tradycyi indyjskich, do wszelkich łupów wojennych i turniejowych miał zawsze pierwszeństwo brat najstarszy. Gdy jednakże Yudhiszthira nie chciał krzywdzić Ardszuny, a w dodatku wszyscy bracia pokochali księżniczkę, postanowiono oddać całą sprawę pod sąd mędrca Vyasy. Mąż ten rzekł: „Przed wieloma laty żyła młoda dziewica, która prosiła bogów o męża dobrego. Bóg Siva, ukazawszy się owej dziewicy, oznajmił jej, że w tem życiu męża mieć nie będzie, ale w wędrówce następnej otrzyma za to pięciu mężów. —Ja nie chcę pięciu, tylko jednego, zawołała dziewczyna. — Nie może być inaczej—zawyrokował Siva; prosiłaś mnie, różnemi czasy 5 razy o męża dobrego, i za każdą twą prośbą przyznano ci jednego męża; będziesz więc miała w swem życiu przyszłem pięciu mężów i dobrych. Wkrótce potem dziewica umarła, a po śmierci odrodziła się jako Draupadi; wskutek tego bogowie postanowili, żeby księżniczka została żoną wszystkich braci.“ Tak się też stało.

Księga 2-a (*Sabha - Parvan*) opisuje wielkie zebranie *(Sabha)* książąt w stolicy Kurawów Hastinapurze, podczas którego Yudhiszthira, wdawszy się w grę z Sakunim, przegrał całe królestwo i żonę, którą jednak odzyskał. Wskutek tego Pandawowie wraz z Draupadi musieli iść na wygnanie do lasów i żyć w nich przez lat 12. W opowieściach o tem



Gra Kurawów z Pandawami.

wygnaniu, będących treścią księgi 3-ej *(Van-Parvan)*, powtarza się odnośna część Ramayjany, a obok tego spotykamy w tej księdze, jednej z najdłuższych, powtórzoną z Satapathy-brahmany historyę potopu, już nam znaną, i wiele innych epizodów, nic wspólnego z treścią nie mających, ale najpiękniejszych w Mahabharacie. Epizody te są opowieściami ku zbudowaniu i pociesze wygnańców, którzy wieść muszą żywot opłakany pośród lasów. I tak Brihadaswa opowiada Yudhiszthirze historyę Nala, który, przegrawszy tak samo, jak on, całe swe mienie i przebywszy w pustyni bardzo długo, odzyskał szczęście utracone. Ta historya o Nalu i żonie jego Damayant należy do najpiękniejszych klejnotów literatury indyjskiej. To też tłómaczano ją po wielekroć razy na różne języki europejskie. Ze względu, że ustępy z tego poematu były już drukowane w podręcznikach naszych, podamy więc tylko treść epizodu, zachowując miejsce dla wyjątków u nas nieznanych.

Nala, młody król Nishadhy, i Damayanti, córka Bhimy, króla Vidarbhy, nie widząc się nigdy, zapałali ku sobie miłością, dzięki opowiadaniom ludzkim o piękności i cnotach, jakie im przypisywano. Nala zwierzył się z miłości swojej ptakowi świętemu, Hansa, który odleciawszy do Vidarbhy, opowiedział o tem królewnie, spacerującej po parku. Gdy ojciec panny postanowił wydać ją zamąż za pośrednictwem znanej nam Svayamvary, zostawiając wszakże swej córce możność wyboru swobodnego, zjechali się tłumnie książęta, a pośród nich czterej bogowie, którzy, wiedząc o miłości Damayanti, przybrali na siebie postać Nala, także śród gości obecnego. Wobec pięciu Nalów serce Damayanti drży z niepewności; ona bowiem, ceniąc sobie zaszczyt, jaki ją spotkał ze strony bogów, pragnie wybrać Nala ziemskiego. W kłopocie swoim zwraca się z prośbą gorącą do bogów samych, żeby dali jej poznać króla Nishadhy. Bogowie, wzruszeni jej błaganiami, czynią zadosyć prośbie kró-

lewny, która też zostaje żoną Nala. Mieszkając w Nishadha, małżonkowie młodzi, wraz z dwojgiem dziatek, zażywali szczęścia zupełnego, które jednak wkrótce skończyć się miało. Demon Kali, zakochany w Damayanti, postanowił zgubić Nala i w tym celu rozbudził w nim żądzę gry. Jakoż król, oddany tej namiętności, przegrał całe swe mienie wraz z królestwem. Zmuszony pójść na tułactwo, Nala chce oszczędzić żonie cierpień wygnania, ale wierna małżonka, odesławszy dzieci do rodziców, pozostaje przy mężu, pragnąc mu osłodzić dolę życia. Na wygnaniu śród puszczy, patrząc na trudy i nędzę, którą delikatna Damayanti znosić musiała, Nala, za podszeptem Demona Kali, postanowił porzucić żonę w czasie snu, w tem przekonaniu, że nie znalazłszy męża przy sobie, musi powrócić do rodziców. Damayanti opuszczona, błąkając się pośród lasu, napotkała karawanę kupców, którzy, biorąc ją zrazu za widmo, nie chcieli z nią mówić. Dopiero wskutek błagań żałosnych przyrzekli odprowadzić ją do najbliższego miasta. Skoro jednak w nocy stado dzikich słoniów napadło na karawanę, czyniąc w niej straszne spustoszenia, pozostali przy życiu kupcy, przypuszczając, że zawdzięczają tę klęskę złemu duchowi Damayanti, postanowili ją zabić. Na szczęście, jakiś bramin ocalił królowę i odprowadził do miasta Chedi, gdzie też ją rodzice odnaleźli. Damayanti jednak pośród dostatków królewskich tonęła we łzach po stracie swego małżonka, który pod postacią zmienioną przyjął obowiązek woźnicy u króla w Ayodhyi. Słysząc o tym woźnicy Damayanti przeczuwała w nim swego małżonka, i aby sprawdzić swoje przeczucie, kazała rozgłosić na dworze tego króla, że wstępuje poraz drugi w związki małżeńskie. Podstęp się udał, Nal wraca, pokonawszy wprzód Demona Kali, który go ciągle prześladował, przybiera postać dawniejszą i łączy się z wierną małżonką.

Drugi, niemniej piękny epizod w księdze III-ej, opowiada historyą innej małżonki idealnej. Savitri,



Wieża Sui-Allat w Czyttore.

córka królewska, zakochała się w królewiczu Satyjawanie i postanowiła zostać jego żoną. Gdy wyraziła wolę swą ojcu wobec mędrca Narady, ten zganił wybór, oświadczając, że Satyjavan tylko przez rok jeden żyć będzie. Ta wiadomość, jakkolwiek straszna, nie skłoniła Savitri do zmiany swego postanowienia. „Czy będzie żył długo, czy krótko, czy obdarzony wszystkiemi przymiotami, czy ich niema, jego wybrało moje serce, więc tylko jego żoną być mogę" — odpowiada Savitri. Jakoż młodzi ludzie pobrali się i Savitri usiłowała zapomnieć o proroctwie Narady, ale gdy nadchodził ostatni dzień roku, serce jej żyło w trwodze śmiertelnej. Dla odwrócenia klęski i przebłagania bogów, Savitri wyczerpała wszystkie modlitwy i udręczenia dobrowolne, tając ich powód przed mężem. Gdy w dniu fatalnym Satyjavan poszedł do lasu rąbać drzewo, żona szła za nim nieodstępna—a widząc, że mąż podczas roboty zachwiał się nagle, podtrzymała go w ramionach swoich.

Na chłodnej przysiadła ziemi. Savitri łzami zalana
Głowę małżonka bezwładną na swoje kładzie kolana,
Proroctwo serce jej mrozi, skupia swą pamięć i liczy.
Wtem nagle widzi przed sobą przestraszny twór tajemniczy..
W odzieży krwawo czerwonej z lśniącą na głowię koroną,
Postać ma ciemną—zarazem jak słońce wskroś rozpaloną.
Oczy podobne płomieniom, a sznurek z ręki mu spływa.
Ujrzawszy w trwodze śmiertelnej, jak owa postać straszliwa
W jej mężu topi źrenice, Savitri kładzie na ziemi
Blizkiego śmierci małżonka i wnet ustami drżącemi,
Pokorne unosząc dłonie, tak mówi trwożna i łzawa:
Ty, panie, bogiem być musisz — to nieśmiertelnych postawa!'
Powiedz mi proszę kim jesteś—poco przybyłeś w tę głuszę?'
On z Satyjawana wyciągnął maleńką jak palec duszę,
Silnie ją sznurkiem skrępował i koniec w dłoni swej trzyma.
Na ziemi ciało bezduszne z martwemi leży oczymal...

Gdy Yama ciągnie swą zdobycz, Savitri idzie wciąż za nim. Bóg śmierci wyprawia ją do domu dla dokonania obrzędów pogrzebowych, ale żona wierna nie ustępuje. Wówczas Yama, wzruszony jej miłością,

oświadcza, że spełni każdą jej prośbę, z wyjątkiem wskrzeszenia męża. Savitri prosi, żeby Yama przywrócił wzrok ojcu Satyjavana, a bóg, spełniając to życzenie, nakłania Savitri do powrotu. Ona jednak nie ustępuje; przyjęła jeszcze dwa inne dary, ale wciąż idzie za królem śmierci. Zwyciężony wreszcie stałością Savitri, Yama przyrzeka spełnić każde jej życzenie bez wyjątku. Wówczas Savitri prosi błagalnie:

Satyjavanowi wróć życie—tej łaski błagam dla siebie!
Bez niego szczęścia nie pragnę, chociażby nawet i w niebie.
Niech będzie! rzecze bóg śmierci. Czcią wierna przejmuje żona!
To mówiąc, sznurek rozwiązał—i dusza z ciałem złączona!

Przełożyliśmy tę próbkę podług ścisłego przekładu Wiliamsa, gdyż tłómaczenie Rückerta, jakkolwiek bardzo ładne pod względem formy, jest raczej parafrazą bardzo dowolną niż przekładem.

W tej samej „księdze lasów“ *(Vana Parvan)* jest bardzo ładny epizod o podróży Ardszuny do nieba Indry. Przełożymy z niego kilka wyjątków podług Boppa.

Gwałtownie w blaskach promieni spływa na ziemię wóz z góry,
Ciemności pierzchły z powietrza i rozjaśniły się chmury.
Turkot podobien grzmotowi w wszechświecie brzmi coraz więcej
Z szybkością wichru wóz ciągnie rumaków dziesięć tysięcy.
Zaiste był to dla oka widok prawdziwie niebieski!

. . . .

Gdy Matalis, woźnica Indry, zajechał, Ardszuna po modłach i oczyszczeniu w wodach Gangi, tak się żegna z Mandaną, księciem góry, na której pokutnicy oczyszczali dusze z żądz ziemskich:

Żegnam cię, królu gór wielki, chwila odjazdu już blizka,
Jam duszą całą, o panie, do twego przylgnął siedliska!
Twe lasy piękne, doliny, potoki bystre i rzeki
Kąpieli świętych przystanie będę pamiętał na wieki.
Te czyste jak kryształ zdroje, co z wnętrza twojego płyną,
Ja niby napój niebiański za rozkosz miałem jedyną.

Jak się dziecina pieszczotą do ojca swego przywiąże,
Tak ja śród twoich rozkoszy zżyłem się z tobą, gór książę!

Po tem pożegnaniu Ardszuna wsiada na wóz niebieski i pędzi.

Wciąż jadąc, przybył do strefy, gdzie wzrok śmiertelnych nie sięga
Znikło już słońce i księżyc, znikła ognista potęga,
Tam tylko w blasku swym świeci ta czynów szlachetnych siła,
Która się ludziom na ziemi w postaci gwiazd przejawiła.
Podobne lampkom zdaleka, chociaż olbrzymie to ciała,
Każda z gwiazd miejsce ma własne, każda swym blaskiem jaśniala.
Gdy tak wielkiego Ardszunę gwiazda prowadzi szczęśliwa,
Do Amrawati nareszcie, stolicy bogów, przybywa.

„Stolica nieśmiertelności“ tchnie tysiącem czarów nadzwyczajnych, śród których woń kwiecia, lasy i nimfy urocze odgrywają rolę pierwszorzędną.

Kto się w pokutach nie ćwiczył, świętego nie strzegł ogniska,
Kto ofiar nie składał hojnie, z Wedami nie zżył się zblizka,
Kto z walki uciekał podle, kto święte niszczył ofiary,
Kto kaziorodcą był wstrętnym, jadł mięso i pił bez miary,
Ten kto nie spełniał oczyszczeń, kto się nie zaparł sam siebie,
Ten Świata Dobrych nie ujrzy, ten nie zagości już w niebie.

Gdy Ardszuna wjechał do bram stolicy niebieskiej, tłum bogów, bogiń i świętych wyszedł na jego spotkanie, witając pełnego chwały bohatera w imieniu Indry, przed którym po chwili stanął gość ziemski. Spostrzegłszy króla bogów, Ardszuna zbliża się ku niemu z pokorą:

Głowa Ardszuny dzielnego kornie ku ziemi schylona.
Mocarza i bohatera bóg w swoje objął ramiona,
Serdecznie dłoń mu uścisnął, posadził obok na tronie,
Pogromca wrogów niebieski, Ardszuny całował skronie,
Do piersi tulił go swojej i ten, co przybył w pokorze,
Bogu tysiącookiemu w oblicze patrzeć dziś może.
Siedzi Ardszuna wspaniały pośród wszechświata mocarzy,
A Indra z wielką miłością głaszcze go wdzięcznie po twarzy.
Tą dłonią, która straszliwe wyrzuca niebios pioruny,
Tą dłonią Indra łaskawie pieścił oblicze Ardszuny.

Po tych pieszczotach Indra zaprowadził Ardszunę do wnętrza swego pałacu, żeby go wtajemniczyć we wszyskie *arcana* swej potęgi i obdarzyć bronią błyskawic i piorunów. Prócz tego polecił Gandorwom, żeby ulubieńca jego wyćwiczyli w muzyce, śpiewie i tańcu. Przez lat pięć zażywał Ardszuna tych rozkoszy niebiańskich, tęskniąc do matki i do braci, ale gdy razu pewnego oko jego padło na przeuroczą nimfę Urwasi, miłość gwałtowna owładnęła sercem bohatera. Gdy Indra dostrzegł to uczucie, wysyła do nimfy księcia Gandarwów, polecając mu, żeby skłonił Urwasi do odwiedzenia Ardszuny. Oto jak poseł przemawia do niej:

O pięknobiodra, wiedz o tem, że władcy trójniebios siła
Tu mnie w poselstwie miłosnem do ciebie, pani, przysyła.
Ten, który bogom i ludziom jako ozdoba jest znany,
Ten, który w boju swem męztwem wszystkie przewyższa het-
[many,
Ten, co jest piękny, rozumny, pobożny, zacny, cierpliwy,
Co Wed, Upangów i Angów, Sag świętych przeorał niwy;
Posłuszny swym przełożonym, wolny od wszelkiej próżności,
Przyjaciół jadłem, napojem wciąż hojnie w domu swym gości.
Miłośnik prawdy wymowny i przyrzeczeniom swym wierny,
Wyniosły kształtem a skromny, czcigodny i miłosierny.
Ten, który dzięki rodowi, dzielności męzkiej i sile,
Przez bogów, jak samowładca i w niebie witan jest mile.
Ten, który Indrze, Warunie podobien swemi cnotami
I teraz łaską ich silny obcuje razem z bogami,—
Ardszuna, za radą Indry, do stóp się twoich dziś skłoni.
Bądź mu przyjazną, o nimfo, on pragnie szczęścia z twej dłoni!
— Tylu cnotami Ardszuny ma dusza teraz wezbrana,
Że jużbym dzisiaj nie mogła innego wybierać pana,
Serce mi tak wypełniłeś tą chlubą mężów i chwałą,
Że w niem dla innych wybrańców jużby dziś miejsca nie stało.
Gdy wolę boga spełniwszy, poseł opuszcza komnaty,
Urwasi kąpiel wnet bierze i w strojne zdobi się szaty.
Wonnego kwiecia wiązanki na ciele pięknem zawisły,
Miłością pierś jej oddycha, zbudzone palą się zmysły.
Gdy księżyc błysnął na niebie i chłód wieczoru tchnął świeży,
Urwasi gmach swój opuszcza i do Ardszuny w lot bieży.
We wdziękach boskich urocza i w stroju świetnym wspaniała,
Urwasi swoją pięknością księżyc do walki wyzwała.
Piersi jej niby dwa kwiaty, co wieńczą ciała budowę,
Gdy biegnie żywo w pośpiechu, pączki ich drgają różowe.

Pas różnobarwny jedwabiem ozdabia środek jej ciała,
Okrągłość bioder kulista swą pełnią wzrok czarowała.
Szata gazowa nie kryje, lecz uwydatnia kształt boski,
Tej nimfy pięknej, co czarem sercowe rozbudza troski.
Prędzej, niżeli wichr lotny, niż myśli ognistej siła,
Dziewica komnat Ardszuny z uśmiechem próg przestąpiła.
Śród nocy zjawia się przed nim urocza, promieniejąca,
Ardszunę widok jej nagły, zamiast porywać—odtrąca,
Ogarnia wzrokiem promienną, wstyd żywy lica mu płoni,
Oddając pokłon głęboki, z powagą rzecze tak do niej:
O najpiękniejsza śród bogiń! Witam cię, pełen ekstazy,
Wyjaw swą wolę! Ardszuna czeka na twoje rozkazy!

Łatwo pojąć oburzenie Urwasi wobec takiego przyjęcia. A więc Ardszuna jej nie kochał? I owszem, kochał i pożądał, ale w owej dobie miał już pretensye do świętości. Nie po to wychowanek braminski odbywał żywot pustelniczy na górze świętej, żeby owoce przebytych samoudręczeń miał utopić w ramionach nawet tak pięknej nimfy, jak Urwasi. Pożądać — nie sztuka, ale zwalczyć pożądliwość — to tryumf, który przecież był wyrazem ostatnim wszystkich systematów indyjskich prawowiernych. — Urwasi, nie wiedząc co myśleć o przyjęciu Ardszuny, przypomina mu, że ją jedyną tylko śród nimf niebieskich ścigał swym wzrokiem, rozpalając w jej duszy płomień miłości i że o uczuciach jego wzajemnych wątpić nie mogła, skoro je poseł Czytrasena w imieniu Indry usankcyonował. Powtarza więc Ardszunie jego słowa:

Z rozkazu Indry, w twej sprawie przybywam, o doskonała!
Oddaj swą miłość Arduszunie, jakbyś ją Indrze oddała!
On bogom równy jest w walce i szlachetnością tak wzniosły!
Żebyś uległa Ardszunie—jam po to przybył tu w posły!
Tak Czytrasena przemawiał, pamiętny słów swego pana,
Toż wolę Indry spełniając, przybywam—tobie oddana.
Twój widok serce mi pali, Anargą [1]) dyszę dziś całe,

[1]) Namiętnością.

Jam dawno, panie szlachetny, na taką chwilę czekała!
Słysząc te słowa bogini, Ardszuna uczuł srom w duszy,
Więc szybko obu rękami starannie zakrył swe uszy
I rzecze:—O doskonała! bólem są dla mnie twe słowa!
Piękną Urwasi ma dusza zawsze jest uczcić gotowa;
Ależ spojrzenia me słodkie źle zrozumiałaś Apsaro!
—Ahangą straszną palona szłam z inną do ciebie wiarą,
Skoro odtrącasz boginię, gdyś płomień rzucił w jej ciało,
Bądź, synu, Kunti tancerzem—i wstrętną kobiet zakałą.

Po takiej klątwie Ardszuna przerażony biegnie do Indry, który pociesza Pandawę, że klątwa bogini, pozbawiająca go mężkości, spełni się dopiero wówczas, gdy Ardszuna skończy lat 30, a potrwa tylko rok jeden.

Bopp w tym samym zbiorze umieścił przekład trzech innych epizodów: „Śmierć Hidimby", „Żale braminów", „Sunda i Upasunda", ale dla braku miejsca już ich nawet streszczać nie możemy, podobnie jak i 5 ciu epizodów z tejże księgi 3-ej, przełożonych prozą na francuski przez Foucaux [1]).

Księga IV *(Virata)* opisuje 13-ty rok wygnania Pandawów i ich przygody w służbie u króla Viraty. W księdze V-ej *(Udyoga)* znajdujemy opis przygotowań do wojny, która ma nastąpić pomiędzy Pandawami i Kurawami. Gdy termin wygnania już się skończył i Pandawowie zażądali zwrotu swych posiadłości, Duryodhana, który zupełnie opanował swym ślepym ojcem, odmawia temu żądaniu. Wówczas król Virata, u którego służyli ukryci pod przebraniem Pandawowie, zwołał radę wojenną. Uczestniczył w niej także krewny Pandawów, Kriszna, który obok Ardszuny był najwybitniejszym z bohaterów Mahabharaty, gdyż przedstawia wcielenie boga Visznu. Na owej radzie postanowiono wysłać kapłana do Hastinapury, żeby nakłonił Kurawów do zawarcia pokoju

---

[1]) „Kairata Parva", „Iivala i Vatapi", „Parasu-Rama", „Śmierć Vritry", oraz „Gołąb i sokół".

i zwrócenia Pandawom ich posiadłości. Gdy jednak członkowie rady nie bardzo wierzyli w pomyślny wynik poselstwa, przeto postanowiono, że w razie odmowy, sprawa musi być rozstrzygnięta orężem. Żeby, na wypadek wojny, zapewnić sobie pomoc Kryszny, udali się do niego jednocześnie Duryodhana i Ardszuna. Kriszna, chcąc być neutralnym, zaproponował im wybór: albo wszystkich wojsk, jakie posiada—dla jednej strony, albo jego samego i to nie do walki ale do rady jedynie—dla drugiej. Duryodhana skwapliwie zagarnął wojsko, Ardszuna nie mniej ochotnie wybrał Krysznę. Gdy posłowie Pandawów wrócili z niczem, rozpoczęła się wojna.

Księga VI-ta *(Bhishma)* opowiada, jak obie armie starły się w Kurukszetra pod Delhi. Kurawami dowodził Bhishma, który padł przeszyty strzałami Ardszuny.—Do księgi tej wciśnięty został jeden z najsłynniejszych poematów indyjskich p. t. *Bhagavad gita*, czyli „Pieśń Błogosławionego", którym jest Byt najwyższy wcielony w Krisznę. Gdy oba wojska stanęły na placu boju, Ardszuna, główny bohater Pandawów, uczuł nagle wyrzuty sumienia. Nie wątpiąc o słuszności praw swego rodu, odczuwał jednak wstręt do walki bratobójczej, która się z poczuciem jego religijnem nie zgadzała. Jakoż opuścił obóz i na ustroniu zwierzył się z wątpliwości swoich mędrcowi Krisznie, który, chcąc przekonać Ardszunę, że skrupuły jego są bezpodstawne, wyłożył mu na poczekaniu cały traktat filozoficzny. Kto był twórcą tego poematu — nie wiadomo, tradycya mówi, że *Vaishnava.* To tylko pewne, że napisać go musiał jakiś bramin, który żył w 1-ym lub w 2-im wieku po Chr. Poemat, ułożony w formie dyalogu pomiędzy Kriszną a Ardszuną, jest właściwie traktatem filozoficznym. Autor, nie znajdując dla siebie pociechy w żadnym z systematów indyjskich, ani w zgangrenowanym braminizmie swego czasu, postanowił wytworzyć system eklektyczny, któryby godził wszystkie teorye filozoficzne.

W tej nowej budowie, opartej na wszystkich systemetach, przeważa jednak Sankya, który widocznie najbardziej dogadzał autorowi. — Kryszna, przyjąwszy w walce rolę woźnicy i doradcy Ardszuny, usiłuje przekonać go, że obowiązkiem Kszatryji, bez względu na przekonania osobiste, jest walczyć, gdy tego okoliczności wymagają. Przełożymy parę wyciągów z przekładu Burnoufa, który, przetłómaczył ten poemat prozą.

„*Ardszuna:* O Kryszno, kiedy widzę swych krewnych, jak się szykują do walki, członki moje martwicją, twarz więdnie, ciało drży, włosy się jeżą, łuk wypada z ręki, skóra mnie pali, nie mogę ustać na nogach i myśl tępieje. Mam złe przeczucia, nie mogę ujrzeć nic dobrego w tej rzezi krewnych. O Kryszno, nie pragnę ani tryumfów, ani królestwa, ani rozkoszy; cóż bowiem dobrego da mi królestwo? jakież dobro osiągnąć mogę z rozkoszy, a nawet z życia? Niechby mnie zabili,—ależ ja nie chcę ich śmierci, choćby za cenę państwa trzech światów a cóż dopiero — ziemi. Jeżeli oni, zaślepieni pychą, nie widzą zbrodni w mordowaniu krewnych i przyjaciół, to czyż my nie powinniśmy się odwrócić od tego grzechu, widząc zło, które grozi upadkiem obu rodzinom? Z upadkiem rodziny ginie jej religia, za utratą religii idzie bezbożność, która psuje kobiety, a zepsucie kobiet wyradza mieszaninę kast, wskutek której idą do piekła ojcowie morderców, pozbawieni ofiar z ciast i wody. *Kryszna:* Zkąd ci pośród walki przyszła ta trwoga, niegodna Aryi? Nie daj się zmiękczyć! To ci nie do twarzy! Wypędź z serca swojego słabość wstydliwą, powstań pogromco wrogów! *Ardszuna:* Z duszą zranioną przez litość i przez trwogę grzechu pytam cię: powiedz, gdzie sprawiedliwość? Po której stronie prawda? Jam uczniem twoim, oświeć mnie! *Kryszna:* Płaczesz nad ludźmi, których opłakiwać nie trzeba: mędrcy nie opłakują ani żywych, ani umarłych, gdyż nigdy nie zbrakło nam bytu, i mnie, i tobie, i tym książętom, nigdy bowiem istnieć nie przestaniemy... w przyszłości! Jak w tem ciele śmiertelnem po dzieciństwie następuje młodość, a po niej starość, tak i potem dusza zdobędzie inne ciało: jakiż tu powód do niepokoju dla mędrca?! Zetknięcia żywiołów, powodujące ciepło i zimno, rozkosz i boleść, powracają, lecz nie są wieczne. Zniszcz je, synu Kunti! Człowiek, którego one nie wzruszają, człowiek silny w rozkoszach i cierpie-

niach, staje się, o Bharato, uczestnikiem nieśmiertelności. Ten, kto nie jest — być nie może, a ten, kto jest, nie może nie być; mędrzec, widzący prawdę, rozróżnia granice tych rzeczy. Pamiętaj, ten, przez którego świat się rozwinął, jest niezniszczalny, a te ciała znikome pochodzą z duszy wiekuistej, niezniszczalnej, niezmiennej. A więc walcz, o Bharato! Ten, kto sądzi, że dusza zabija, lub ginie — myli się: ona ani zabija, ani zabitą być może. Ona nie rodzi się i nie umiera, więc też nie ginie, gdy ciało zabiją. Jak się porzuca odzież zużytą dla nowej, tak dusza opuszcza ciało zużyte, żeby przejść w nowe. Bacz tedy na swój obowiązek i nie drżyj, gdyż nic lepszego dla Kszatryi nad wojnę słuszną. Zabity — osiągniesz niebo, zwycięzca — posiądziesz ziemię. Przyjmuj jednako rozkosz i bóle, zyski i stratę, zwycięztwo i klęskę, a oddaj się cały bojowi; w ten sposób nie zgrzeszysz. Bacz na wykonywanie czynów — nigdy na ich owoce; nie uskuteczniaj czynu dla owoców, które on wydaje, lecz nie staraj się unikać czynu samego. Spełniaj czyn — a wygnaj żądzę; bądź jednaki w powodzeniach i przeciwnościach. Związek mistyczny—to równość duszy. Czyn jest o wiele niższy od tej jedności duchowej: niech ci będzie ucieczką rozmyślanie. Nieszczęśliwi, którzy się ubiegają o nagrody! Człowiek, który tonie w rozmyślaniach, oswobadza się z czynów złych i dobrych (II). *Ardszuna:* Jeśli w twych oczach, wojowniku straszny, myśl jest lepsza od czynu, to dlaczego zachęcasz mnie do walki okrutnej? Mój umysł gubi się w twoich rozprawach dwuznacznych, wyrzeknij zasadę stałą, żebym raz wiedział, co lepsze. *Kryszna:* Na tym świecie są dwa sposoby życia: racyonaliści kontemplacyjni oddają się wiedzy; ci, którzy praktykują związek mistyczny, spełniają czyny. Ale człowiek, nawet nie działając, nie próżnuje i nie przez abdykacyę osiągamy cel życia, gdyż nikt, nawet przez chwilę, nie jest właściwie bezczynny; każdy człowiek, nawet wbrew woli, działa nieustannie funkcyami naturalnemi swego bytu. Ten kto ujarzmiwszy czynność swych organów, nie działa, a duchem ściga przedmioty zmysłowe i błądzi myślą — jest pobożnisiem fałszywym: ale kto duchem ujarzmił zmysły, a powołuje do działania czynność organów swoich dla spełnienia czynu, z którym nie łączy się wcale, ten godzien szacunku, o Ardszuno! Spełnij więc czynność konieczną; bez działania—nie mógłbyś przecie wyżywić nawet swego ciała. Mędrzec dąży do tego, co zgodne z jego naturą; zwierzęta idą też za nią. I pocóż zwalczać to prawo? Lepiej iść za prawem własnem, nawet niedoskonałem, niż za prawem cudzem, choć najlepszem. *Ardszuna:* Lecz, o pasterzu, kto

prowadzi człowieka do grobu, gdy on go nie chce i ulega tylko sile obcej? *Kryszna:* To miłość, namiętność, zrodzona z ciemności; ona jest pożerająca i pełna grzechu; ona jest wrogiem człowieka! Jak dym pokrywa ogień, a pył zwierciadło, tak ta wścieklizna pokrywa świat. Wiekuista nieprzyjaciółka mędrców zaciemnia wiedzę; jak płomień nienasycony, dowolnie zmienia swe kształty. Zmysły, duch, rozum—są jej królestwem; przez zmysły zaciemnia wiedzę i mąci rozum człowieka. Oto dlaczego, synu Bharaty, okiełznaj swe zmysły dość wcześnie i zniszcz tę grzesznicę, która odejmuje świadomość sądu. Zmysły — mówią — potężne: duch jest silniejszy od zmysłów; rozum silniejszy od ducha; ale ona, ta miłość, namiętność, jest jeszcze silniejszą od rozumu!“ (III).

Wyłożywszy w ten sposób Ardszunie wszystkie tajemnice wiary i wiedzy, Kryszna przekonał wreszcie ulubieńca swego, który też pobiegł w wir walki. Stanąwszy na wozie z olbrzymim łukiem w dłoniach, wydawał się wszystkim jako „straszny poseł przeznaczenia,” a widząc Kurawów uciekających, wołał:

Precz z trwogą—druhowie moi—niech zbiegów sława powstrzyma!
Strzały świszczące, jak roje płyną wciąż z łuku olbrzyma.
Przez stosy trupów zmiażdzonych, przez krwi zakrzepłej kałużc
Pędzi wciąż naprzód Ardszuna, podobien strasznej wichurze,
Szyki Kurawów rozbija, strzał srogich wyrzuca chmury.
Ciemnieje niebo i ziemia, kres dnia się zbliża ponury,
Zwiastun ciemności stopniowo usuwa wszystko z przed oka,
Słońce gdzieś znikło za górą, ciemność nadchodzi głęboka,
Walczący nic już nie widzą, choć boju przestać nie radzi,
Więc Drona kładzie kres walce, Ardszuna swoich gromadzi.

O świcie walka znów zakipiała i, jak poprzednio, Kurawowie byli pobici. Duryodhana wyrzuca Bhishmie, wodzowi naczelnemu, martwotę i obojętność pośród walki. Oburzony starzec skupia wszystkie swe siły i odpiera atak Pandawów, którzy jednak szybko zwróceni przez Ardszunę, odnoszą nowe zwycięztwo, a stary Bhishma pada raniony. Księga VII *(Drona)* opisuje walki Kurawów pod wodzą Drony, który ginie z ręki syna Draupady. W księdze VIII *(Karna)* Kurawami dowodzi Karna, który po wielu walkach ginie z ręki Ardszuny. Gdy więc i tego wodza zabrakło, na czele Kurawów staje Salya (księga

IX — *Salya)*, a po walkach morderczych tylko trzej Kurawowie z Duryodhaną pozostali przy życiu. Gdy i ten poległ, trzej Kurawowie w ataku nocnym na obóz Pandawów wyrznęli całe ich wojsko, lecz sami Pandawowie ocaleli (ks. X *Sauptika)*. Po takich rzeziach okropnych niewiasty osierocone płaczą nad zwłokami poległych bohaterów. Księgę tę (XI *Stri)* przełożył prozą Foucaux, z którego podajemy przekład epizodu o przybyciu kobiet na plac boju:

„Niewiasty Kurawów skierowały się ku polu bitwy. Żony poległych, przybywszy do Kurukszetra, ujrzały swych braci, synów, ojców i mężów leżących bez życia i pożeranych przez szakale, kruki i wrony, chciwe mięsa, przez Bhutów, Pisatczów, Bakszarów i innych łupieżców nocnych. Na widok tego pola rzezi, podobnego cmentarzowi, niewiasty padają pięknemi ciałami swemi bądź na trupy, bądź na ziemię, wydając krzyki rozpaczne. Wówczas królowa Gandhari, znająca prawo, wezwawszy Krysznę, pierwszego z ludzi, rzekła natchnione boleścią te słowa: Patrz, Kryszno, na piękne me córy, których mężowie wyginęli, jak z rozwianemi włosami krzyczą, niby orłowie. Spojrzyj, panie, na to pole bitwy, wypełnione matkami synów zabitych i żonami wojowników, poległych w boju! Przyjrzyj się temu polu, ozdobionemu szyszakami złotemi i kamieniami drogiemi bohaterów wielkodusznych: bransolety, wieńce i piki, wypadłe z rąk wojowników, miecze wyszczerbione, łuki i strzały, stada dzikich zwierząt, węszących wokoło! I któż znieść zdoła myśl o śmierci Dżayadratby, Karny, Drony, Bhiszmy, tych bohaterów, którzy zginąć nie powinni byli, a którzy teraz, jak widzisz, stali się pastwą sępów, psów i szakalów! Niektórzy z nich, leżąc z twarzą zwróconą ku wrogowi, dzierżą jeszcze maczugi w dłoniach, inni tulą do siebie swe lance niby małżonki ukochane. Niewiasty, widząc ciała bezduszne, wybuchają skargami żałosnemi; wobec ciał bez głów i głów bez ciał, żony, *przerażająco radosne* wpadały w obłęd. Zbliżając bezmyślnie głowę do tułowiu, powtarzają z płaczem: „tu innej trzeba, ta nie pasuje.“ Łącząc ramiona, nogi odcięte i przebite strzałami, pod ogromem cierpień mdleją co chwila. Zebrawszy inne głowy, obgryzione przez dzikie zwierzęta, żony nieszczęsne nie poznają małżonków swoich. Patrz, Kryszno, ziemia pokryta ich braćmi, ojcami i synami, a one, tak piękne, podobne są dziś do stada młodych klaczy długogrzywiastych. Gdzież

jest większa boleść, o Kryszno! Musiałam chyba za żywotów poprzednich spełnić grzech ciężki, skoro dziś tracę tak nagle swych synów, wnuków i braci! Wydając takie skargi żałosne, królowa spostrzegła śród trupów syna własnego. Na widok Duryodhany, Gandhari, wyczerpana bólem, padła na ziemię, jak drzewo ścięte śród lasu.“

W ks. XII *(Santi)* Yudhisthira koronuje się w Hastinapurze. Ale gdy sumienie go dręczy, że wymordował tylu krewnych, zgrzybiały Bhishma wykłada mu olbrzymi traktat o obowiązkach królów *(raja-dharma)*, o postępowaniu w przeciwnościach *(apad-dharma)* i o przepisach, które prowadzą do wyzwolenia ostatecznego *(moksha-dharma)*. Ks. XII *(Anusasana)* jest ciągiem dalszym nauk Bhismy, który podaje liczne przepisy i aksyomaty, dotyczące różnych obowiązków króla: hojności, postu, jadła, przytaczając opowieści moralne, rozprawy religijne i badania filozoficzne. Bhisma, wypowiedziawszy całą mądrość swoją, umiera. Yudhisthira (ks. XIV *Asvamedhika*) objąwszy rządy, wykonywa „ofiarę konia" na znak wszechwładzy, a ślepy król Dritarasztra wraz z królową Gandhari i matką Pandawów, Kunti, idzie do lasów na pokutę (XV *Asramavasika p.)*. Księga XVI *(Mausala)* opowiada o śmierci Kriszny i Balaramy, tudzież o powrocie ich do nieba, o zatopieniu stolicy Kryszny-Dvaraki przez morze i o wytępieniu się wzajemnem szczepu całego Yadavów wskutek przekleństwa kilku braminów. Przetłómaczymy wyjątek ze „zniszczenia szczepu Yadawów" podług przekładu Vatier'a prozą. Gdy to plemię, spokrewnione z Kryszną, wymordowało się wzajem, Ardszuna, zawiadomiony o tym wypadku strasznym, wszedł pełen bólu do pustelni mędrca Vyasy, który, widząc Ardszunę w stanie wielkiego przygnębienia, zawołał:

„Dlaczego paznogcie twoje, włosy i odzież skropione wodą z dzbanka pustelniczego? [1]) Czy siła twych ko-

[1]) Odzież Ardszuny wskazywała zamiar opuszczenia świata; dzbanek nosili asceci.

lan osłabła? czyś zabił bramina? czy pobito cię w walce? Wyglądasz, jakby cię szczęście opuściło; nie poznaję Ardszuny, który był podobien słoniowi rozjuszonemu. Ba-



Rzeźby na filarze w Czytłore.

ratydo świetny, co tobie się stało? Powiedz mi przyczynę, synu Prithy! *Ardszuna:* Włosy mi dębem stają na głowie, gdy pomyślę, że w Mausali, na placu pielgrzymim,

spełniła się rzeź wojowników, spowodowana przekleństwem bramina. Ci bohaterowie, dumni jak lwy i wielkoduszni, ci siłacze potężni, o ramionach podobnych belkom żelaznym, wzajemnie się pośród walki wymordowali! Nie koniec na tem! Posłuchaj jeszcze ty, który jesteś wstrzemięźliwością uosobioną, rzeczy stokroć straszniejszej. Gdy myślę o tem, serce mi pęka! W obecności mojej, o braminie, mieszkańcy Panczanady, pasterze, porwali tysiące niewiast owych wojowników pozabijanych. Gdym porwał za łuk, tak straszny niegdyś w okolicznościach podobnych, zabrakło mi siły dawnej w ramionach moich, miecze i strzały zawiodły mnie! *Vyasa*: Wrażliwość moralna, potęga promieniejąca i ufność w siebie, o Baratido! t. j. siły owe, które istnieją w czasach przyjaznych — giną w porze niesprzyjającej. Wszystko, co jest w zarodku w świecie żyjącym, podlega rozwojowi w czasie, który nadaje rzeczom byt odpowiedni. Ten, kto miał porę siły—traci ją; kto był panem — musi być sługą, a tę możność działania, tę broń, która tak znikła, jak przyszła, znów odzyska dłoń twoja w czasie przyjaznym. Wedle prawideł zbliża się dla ciebie chwila spoczynku, o Baratido! Po wysłuchaniu uważnem tej mowy mędrca, Ardszuna, pożegnawszy Vyasę, odjechał do Hastinapury, ażeby oznajmić Yudhisthirze o losie Yadawów."

Musiał zapewne Ardszuna powtórzyć radę mędrca, gdyż ks. XVII *(Mahaprusthanika)* opowiada o zrzeczeniu się królestwa przez Yudhisthirę i jego braci, tudzież o wstąpieniu Pandawów do boga Indry, na górze Meru. Ostatnia księga *(Svargarohamika)* opiewa wejście do nieba 5-u Pandawów wraz z żoną ich Draupadi. — Podaję przekład tej wędrówki Pandawów podług Williamsa:

„Gdy czterej bracia dowiedzieli się o postanowieniu Yudhishthiry, wyszli naprzód wraz z żoną Draupadi i z psem, a król opuścił siódmy stolicę swoją. Wszyscy obywatele i niewiasty pałacowe szły za nim, lecz nikt nie miał odwagi powiedzieć królowi: „Wróć." Wreszcie orszak, pożegnawszy monarchę, oddalił się. Wielkoduszni Pandawowie szli tedy wraz z żoną szlachetną ku wschodowi, poszcząc, a serca ich, odwrócone od rzeczy ziemskich, dążyły do połączenia się z Nieskończonym.—Yudhisthira szedł na czele, za nim Bhima i Ardszuna, po za nimi dwaj bracia najmłodsi, a na ostatku szła Draupadi

o cerze ciemnej i oczach lotusowych, najmilsza z kobiet i najszlachetniejsza z małżonek. Za nią dopiero szła jedyna istota żyjąca, która Pandawom towarzyszyła — pies wierny. Gdy dosięgli morza, Ardszuna rzucił w bałwany łuk swój, zwany Gandivą, i dwa kołczany. Przybywszy do krainy północnej, dostrzegli ze wzruszeniem serc wielkiem potężną górę Himavat. Przez szczyt jej wyniosły przeszli ku morzu piaszczystemu i ujrzeli nakoniec skaliste Meru, króla gór. Gdy gorączkowo szli naprzód, żeby się połączyć z Nieśmiertelnym, Draupadi. straciwszy nadzieję ujrzenia go, padła na ziemię nieżywa."

Ten sam los spotkał trzech Pandawów, tak, że pozostali tylko: Bhima, Yudhishthira i... pies. Król idzie naprzód śmiało, nie oglądając się wcale, a Bhima, zrozpaczony losem swych braci i żony, pyta go, dlaczego oni umarli bez żadnej winy. Król, nie odwracając się, tłómaczy Bhimie, że Draupadi umarła naprzód z powodu zbyt wielkiej miłości dla Ardszuny; Sahadeva, za zbyt wielką ufność w swą wiedzę: Nakula za próżność, a Ardszuna za wiarę nadmierną w swe siły, niszczące wrogów.—Wreszcie pada i Bhima za przesadne zamiłowanie w rozrywkach. Pozostał Yudhisthira sam jeden i... pies.

Wtem pośród grzmotów gwałtownych, co ziemią, niebem wstrząsały,
Bóg wielki, jadąc na wozie, rzekł: wsiadaj królu wytrwały.
Król na to: Indro wszechmocny! mnie braci moich potrzeba,
Pozwól, by weszli wraz ze mną, gdyż sam nie pójdę do nieba.
Niech wejdzie również Draupadi, ta wierna Pandawów żona,
Toż w miłosierdziu twem wielkiem prośba ma będzie spełniona!

Indra wyjaśnia królowi, że duchy jego braci oraz Draupadi są już w niebie i że jemu jedynie pozwolono wejść tam w kształtach cielesnych. Król, uspokojony w tym względzie, prosi, żeby mógł wejść do nieba wraz z psem. Indra oburza się na propozycyę, a król nie ustępuje, twierdząc, że psa wiernego nie opuści. Ponieważ okazało się, że ów pies był ojcem króla, Dharmą, który po śmierci rozpoczął życie nowe w ciele psa, przeto Indra przywraca Dhar-

mie postać dawniejszą i wprowadza go do nieba wraz z królem. Tu król zdumiony znajduje Duryodhanę i jego krewnych, ale nie widzi swych braci i swojej żony. Już chce opuścić niebo, gdy anioł prowadzi go w sfery niższe przez Styx indyjski *(Vaitarani)* do piekła, które jakoby los przeznaczył istotom dla króla najmilszym. Tu poeta opisuje cały szereg okropności przerażających, które w drodze do piekła widział król zgnębiony, a wreszcie ukazuje śród płomieni strasznych drogie królowi postacie. Gdy jęki rozpaczne Pandawów i Draupadi rozdzierają mu duszę, król, zwracając się do przewodnika swego, rzecze: —Możesz odejść, ja nie wrócę z tobą do nieba; pozostanę tu, w piekle, wraz z braćmi swymi i z Draupadi! — Dzielna dusza! zawołał anioł; była to próba ostatnia prawości serca twojego! I straszna wizya znikła natychmiast! Gdy zaprowadzono króla do kąpieli w świętych wodach Gangesu, który ma źródło swe w niebie, gdy wstąpił do chłodnych fal rzeki, niebo się przed nim rozwarło i ujrzał raj pełen kwiecia, śród którego powitała króla uśmiechem wdzięcznym wierna Draupadi. — Podawszy mu rączkę delikatną, zaprowadziła go ku tronowi, lśniącemu klejnotami i strojnemu kwieciem. Tu, ujrzawszy oblicza wesołe swych braci, oddał pokłon Indrze, bogowi walk!

Z porównania obu epopei wypływa, że Ramayana jest poematem jednolitszym *(Kavya)*, Mahabharata zaś — epopeją cykliczną *(Itihasa)* wielu autorów; że obie należą do różnych okresów i miejscowości; że koło terytoryalne 1-ej jest znacznie mniejsze; że Ramayana przedstawia społeczeństwo na wyższym stopniu cywilizacyi, ale druga ogarnia nie tylko całą mitologię powedyjską aż do ostatnich faz hinduizmu, ale i całą umysłowość indyjską, t. j. religię, prawo, politykę, moralność i filozofię; że system religijny Mahabharaty, która obejmuje w równej mierze kult Visznu i Sivy, jest popularniejszy, liberalniejszy i bardziej zrozumiały, niżeli system Ramayany; że ta osta-

tnia odzwierciedla tylko braminizm jednostronny, gdy Mahabharata odtwarza wszechstronnie charakter hinduizmu z jego wielo- i jednobóstwem, z jego spirytualizmem, materyalizmem, kapłaństwem i antykapłaństwem, nietolerancyą hierarchiczną i racyonalizmem filozoficznym; że Mahabharata ma charakter więcej ludzki i większe prawdopodobieństwo historyczne w opowiadaniach, tudzież stanowi doskonalszą ilustracyę życia rzeczywistego, rysów domowych i społecznych, zwyczajów i obyczajów; wreszcie, że styl Ramayany jest prostszy i jednolitszy, że charakterystyka osób w obu poematach jest jednakowo silna i wyrazista, a typy żeńskie nieporównanie piękniejsze od męzkich. Mahabharatę przełożył na francuski Fauche.

XV.

Do Mahabharaty wcielona została i *Harivansa*, poemat olbrzymi (przeszło 30,000 wierszów), który jest zbiorem legend i hymnów do bogów nowych, a specyalnie zajmuje się rodowodem Kryszny i szczegółami życia w jego młodości. Ze względu na stwierdzone już przez Wilsona pokrewieństwo „Harivansy” z „Puranami” powiemy o niej słów kilka w tym rozdziale, który jednak wymaga pewnego wstępu. Zaznaczyliśmy już w swojem miejscu, że gdy pierwszorzędni bogowie wedyjscy blednąć zaczęli, wytwarzał się kult bogów nowych, śród których na plan pierwszy występują trzy bóstwa: Brahma, Visznu i Siva. — Brahman, jako jedyny byt rzeczywisty, bezkształtny, bezprzymiotowy, t. j. nieskrępowany *gunami*, pragnąc dla przyjemności swojej stworzyć zjawiska wszechświata, wytworzył w sobie przymiot działania *(rajas)* i stał się *Brahmą*, czyli stwórcą. Z czasem, w rozwoju samego siebie przybrał drugi przymiot dobroci *(sattva)*

i stał się *Visznu*, to jest „zachwywaczem", a skoro wreszcie wziął w siebie trzeci przymiot ciemności *(tamas)*—stał się *Sivą*, t. j. „niszczycielem." Trzy te pojęcia miały odtwarzać zwyczajną kolej rzeczy ziemskich: powstawanie, trwanie i zanikanie. Ponieważ jednak, zgodnie z dogmatem zasadniczym Hinduizmu, śmierć prowadzi do życia, zniszczenie do odtwarzania, przeto działalność Sivy jednoczyła się z czynnością Brahmy. I dlatego też Siva, zwany „przyjaznym", czczony jest powszechnie w całych Indyach pod postacią symbolu płodności. Te trzy przejawy bóstwa, jako Brahmy, Visznu i Sivy, których czynności uzupełniają się wzajem, to trzy strony hinduizmu rozwinięte w poezyi epicznej, a uzupełnione w Puranach. Pierwsza z nich jest religią czynu i działania, druga wiary i miłości, trzecia — umartwień, kontemplacyi i wiedzy duchowej. Tę ostatnią uważano za najwyższą, ponieważ dążyła ona do zupełnego zniesienia czynu, do unicestwienia bytu osobistego, do utożsamienia się z duszą, t. j. do zupełnego w niej zatonięcia.—Ze względu jednak, że Byt najwyższy dopiero jako Visznu przejawił swą miłość dla rasy ludzkiej i wszelkich istot żyjących, które ma nieustannie w swej pieczy, przeto fantazya Hindusów każe temu bogowi poświęcać się nawet, w razie potrzeby, dla zbawienia ludzkości, przez zstępowanie na padoł płaczu w postaci ludzkiej lub zwierzęcej. Dotychczas było takich wcieleń *(avatara)* dziewięć, a Indyanie oczekują na dziesiąte. Poraz pierwszy wcielił się Visznu w rybę *(matsya)* dla ocalenia Manu z potopu. Następnie przyjął postać żółwia *(kurma)*, żeby pomódz ludziom do odzyskania cennych przedmiotów, utraconych podczas potopu. W tym celu stanął jako żółw na dnie oceanu, wytwarzając podwalinę dla góry Mandara, którą bogowie i ludzie, jak wykazuje rycina, obwiązali wężem olbrzymim Vasuki. Podnosząc tym wężem, jak liną, górę Mandara, odgrywającą rolę kija w masielnicy, wypompowali wodę oceanu dla odzy-

skania *amrity*, t. j. nektaru bogini Lakszmi i 12-u innych rzeczy świętych, które utonęły w głębokościach. Wcielenie 3-e, 4-e i 5-e, w postaci niedźwiedzia (*va-*



Wypompowanie oceanu.

raha), człowieka-lwa *(nara-sinta)* i karła *(vamana)* miały na celu zniszczenie złych demonów. Wcielenie 6-e, w postaci Ramy z toporem *(parasu-rama)* skierowane było przeciwko Kszatryom, usiłującym zapano-

wać nad braminami.—Znane nam wcielenia 7-e i 8-e, jako Ramy i Kryszny, były skierowane przeciw demonom, Ravanie i Kansie. Poraz 9-y Visznu wcielił się w Buddhę, a za 10-m razem zjawi się na niebie jako rumak biały *(kalki)* dla zniszczenia wszystkiego, co ułomne, wskrzeszenia praw na świecie i przywrócenia wieku czystości *(Satya-yuga).*

W miarę jak Visznu stawał się coraz potężniejszy nad Gangesem, w innych częściach Indyj wzrastał potężny jego współzawodnik, Siva. Wskutek tego bramini czynili wszelkie usiłowania, żeby pogodzić te bóstwa i zespolić je wraz z Brahmą w jednej trójcy *(trimurti)*, mającej przedstawiać boga jednego w trzech postaciach. Że jednak usiłowania te nie wyrównały całkowicie przeciwieństw pomiędzy dwoma rywalami, świadczy okoliczność, iż do dziś dnia jeszcze Hindusowie dzielą się na czcicielów Viszny i Sivy. Otóż odzwierciedleniem tych usiłowań bramińskich pogodzenia dwu sekt, które toczyły walkę zawziętą, jest w pierwszej linii *Harivansa*, wcielona bardzo późno do całokształtu Mahabharaty, a następnie pokrewne z Harywansą Purany.

Harywansę przełożył na język francuski Langlois. Nie mając tego przekładu, podamy streszczenie poematu podług Lahora, który przytacza wyjątki w tłomaczeniu Langlois. Poemat rozpoczyna się od źródła wszechrzeczy, wykłada panowanie Manu, historyę kilku wielkich rodzin królewskich i wysławia Krysznę, mieszając z majaczeniem kosmogonii fantastycznej hymny nierzadko piękne, oraz badania teologiczno - metafizyczne, częstokroć bardzo podniosłe. Skargi ziemi, dręczonej bez ustanku przez rasę potworną Sakyów, Danawów i Rakszasów, z któremi często kojarzy się Siva, powodują nowe wcielenie Visznu w postaci Kryszny. Przyszedłszy na świat śród wielu niebezpieczeństw, Kryszna wychowuje się pośród pasterzów i już w dzieciństwie składa dowody siły nadludzkiej, rozpoczynając walkę cudowną z po-

tworami. Z mnóstwem legend bohaterskich łączą się bardzo piękne obrazy życia pasterskiego. Oto jak poeta opisuje „wieczór":

„Słońce, gasząc ognistość swych promieni, zstępuje ku zachodowi; niebo pokrywa się rumieńcem zmierzchu: księżyc wychyla swą tarczę żółtą; ptaki spoczywają cicho w swych gniazdach: gwiazdy zaczynają błyszczeć; wszystkie okolice widnokręgu pokrywają się lekkiemi ciemnościami. Gdy ptaki dzienne usnęły w lilianach gęstych, ptactwo nocne rozpoczęło wędrówki za łupem Wieczór zamyka pracę ludzi, sprowadzając ku płomieniom światła chmury motylów. Gdy słońce utonęło w zmierzchu, ojcowie rodzin wracają do ognisk swoich, żeby ku uczczeniu ognia boskiego odmówić mantry, wygłaszane przez pustelników leśnych. Zajęto się dojeniem krów, które właśnie powróciły do domu; słychać częsty ryk matek, obok których były przywiązane cielęta. Pasterze zwołują trzody, obliczają swe stada i gromadzą nawóz, a ze wszystkich stron zapłonęły już światła. Inni pasterze przybywają obciążeni gałęziami; księżyc, podnosząc się zwolna, jaśnieć zaczyna światłem mniej bladem; noc zalega wszystko, dzień skończony. Słońce ułożyło się do snu po trudach swoich, księżyc je wyręcza, pośród ciemności, zastępując światłem umiarkowanem ogień gorejący. Jestto chwila, w której zewsząd świecą wiekuiste ognia ofiary, w której dokonywa się związek tajemniczy Agni i Somy; zachód majaczy jeszcze resztką światła, wschód traci barwy ostatnie, a niebo stroi się w gwiazdy."

Albo np. pełna wyrazu skarga Prabhavati, narzeczonej Pradyumny, syna Kryszny:

„Nie wiem, co za ogień pożera mnie; usta mam spieczone, serce niespokojne. Co to za choroba, na którą nie ma lekarstwa? Widok tej gwiazdy potęguje mą troskę tajemną, gdyż nie weszła jeszcze gwiazda moja, której promienie przyjazne powinny orzeźwić me serce. Niestety, czuję, że upadam. O jakże kobiety są nieszczęśliwe! Drżę, gdyż nie przychodzi ten, którego pożąda serce moje. Mówiłam sobie: pójdę drogą zasianą lotusami... a ja nieszczęsna spotkałam węża miłości i jego ukąszenie okrutne. Czyżby te promienie księżyca, tak zimne z natury i tak łagodne dla śmiertelników, zapaliły we wnętrzu mojem ten ogień, który mnie trawi? Chłód

wieczoru," świeży i przepojony wonią kwiatów, podobien dzisiaj płomieniowi, który mnie pali. To on, on jedynie pochłonął myśl moją; on władcą mej woli. Przepełniona jego obrazem dusza moja bezsilna, omdlewająca. Przeklęta, zaprzepaszczona drżę; wzrok mój zamglony, czuję, że umieram."

Demon Kansa, chcąc schwytać Krysznę w pułapkę, urządził w Maturze wielką uroczystość na cześć Siwy. Kryszna i brat jego Rama wchodzą do miasta „niby lamparty na żer", zabijają słonia olbrzymiego, który postawiony przed bramą teatru miał rozbić bohatera, a następnie, rzuciwszy się na lożę królewską, zamordowali tyrana. Poczem Kryszna zstępuje do siedliska Yamy, żeby wskrzesić jednego ze zmarłych, zakłada stolicę Dwarakę nad brzegiem morza, walczy przeciwko Detyom i Danavom, których wytępił 800,000, wraz z wodzami, a nawet wyzywa do boju Indrę, Sivę i Varunę. Znamienna jest głównie walka z Sivą, sprzymierzeńcem wymordowanych przez Krysznę demonów. Ziemia skarży się przed Brahmą na tę walkę pomiędzy Hari (Visznu) i Hara (Siva). Dlaczego ty walczysz z Kryszną? — rzekł Brahma do Rudry.— Czy nie wiesz, że Kryszna to twój sobowtór." Gdy Rudra poznał swą tożsamość z Kryszną i Brahmą, wszystkie trzy bóstwa, przez chwilę wrogie, zlały się w jednę osobę Hari-Hara, t. j. w formę wieczną, która nie ma początku, środka i końca. Na tem pojednaniu, t. j. na rozdziale 187-m, kończy się historya Hari'ego w Hariwansie, a pieśni ostatnie, bardzo chaotycznie połączone, wykładają o charakterach czterech wieków świata, tudzież o jego pożarze i potopie, o tajemnicy lotusu świętego i t. p., a wreszcie o zniszczeniu Tripary, jednego z miast powietrznych, zamieszkałego przez Asury.

Poznajmyż się teraz z Puranami.

Wyraz *purana*, pochodzący od przysłówka *pura*= „niegdyś", „dawniej", znaczy „starożytny", a rzeczownik w r. n. oznacza poemat, opiewający legendę staro-



Fakir indyjski.

żytną. Wyraz *purana* spotykamy już w Brahmanach, gdzie jest użyty w znaczeniu badań kosmologicznych w ogólności. Weber twierdzi, że z czasem powstały dzieła pod tą nazwą, obejmujące historyę świata, tudzież rodzin bogów i bohaterów, oraz doktryny o różnych zniszczeniach świata i odnawianiach. Księgi owe wszelako zaginęły, a te, które pod nazwą *puranas* zajęły ich miejsce, pochodzą z epoki nowszej, i utworzono je w interesie sekt Visznu i Sivy. Żadna wszakże z Puran nowych nie odpowiada ściśle opisowi dawniejszych, przechowanemu w różnych źródłach indyjskich. Miejsce opowiadań, częścią skróconych, częścią zupełnie usuniętych, zajęły nauki teologiczno-filozoficzne, przepisy ascetyczne i obrzędowe, a nadewszystko legendy, przeznaczone do uwypuklenia bóstw poszczególnych i pewnych miejsc świętych. Pod względem tradycyj łączą się one najściślej z Mahabharatą, która jest ich źródłem; ale, zachowując zawsze swój ton proroczy, zajmują się one i historyą królów. Ze względu jednak, że pojedyńcze Purany są w niezgodzie i same z sobą i z chronologią w ogólności, historyczna ich wartość jest niewielka. Oto co pisał o Puranach słynny E. Burnouf jeszcze w r. 1833: „Purany tworzą skład mitologii ludowej. Oparte na Wedach, opiewają one początek i przygody bóstw materyalniejszych, śmiałbym powiedzieć, więcej ludzkich, niż bogowie prości ksiąg starożytnych. Są to teogonje i kosmogonje, z którymi łączy się historya bohaterska dwu słynnych dynastyj: słonecznej i księżycowej w Indyach północnych, a uzupełnia je streszczenie obowiązków człowieka w życiu religijno-moralnem. Purany są rodzajem encyklopedyi wierzeń i wiedzy indyjskiej.” Podług Williamsa Purany stanowią dział bardzo poważny literatury sanskryckiej ze względu na ich związek z fazami ostatniemi braminizmu, t. j. z doktrynami o wyzwoleniu, wcieleniu i potrójności bóstwa. To też wistocie księgi te stanowią Vedę popularną Hinduizmu, przystępną dla

klas niższych i kobiet. Z tej racyi Indyanie nadają niekiedy Puranom nazwę 5 ej Vedy, przypisywanej tema samemu mędrcowi Vyasa, który był kompilatorem Ved i Mahabharaty, a także przypuszczalnym twórcą Vedanty. Teologia Puran jest panteizmem, zabarwionym ideami filozoficznemi, zwłaszcza doktryną Samkhya. Usiłując odtworzyć historyę wszechświata od wieków najodleglejszych, Purany chcą uchodzić również za księgi natchnione prawd nietylko teologicznych, lecz także i naukowych. Dogmatyzują one wiedzę fizyczną, geografię, kształt ziemi, astronomię, chronologię, a nawet anatomię, medycynę, gramatykę i sztukę władania orężem. Napisane przeważnie wierszem miarowym i niekiedy przeplatane prozą, Purany mają formę dyalogów, a opiewają, ściśle biorąc, pięć przedmiotów: 1) stworzenie wszechświata *(sarga)*; 2) zniszczenie tegoż i odrodzenie *(prati-sarga)*; 3) rodowody bogów i patryarchów *(vansa)*; 4) panowania i okresy Manu *(manu-antara)*, oraz historyą dynastyi królów słonecznych i księżycowych *(vansanucarita)*. Jakkolwiek Purany istniejące zawierają w sobie sporo materyału z Puran zaginionych, oryginalnych *(Mula-purana)*, to jednakże najstarsze z tych, które posiadamy, pochodzą najwcześniej z 5-go wieku po Chr. Ze względu na cel swój sekciarski Purany, których jest razem 18 w 800,000 wierszów, dzielą się na 3 kategorye: I) *Rajasa* (od znanej nam guny *rajas*) odnoszą się do Brahmy — tu należą: 1) *Brahmanda*, 2) *Brahma Vaivarta*, 3) *Markandeya*, 4) *Bhavishya*, 5) *Vamana*, 6) *Brahma*; II) *Sattvika* (od guny *sattva*), napisane ku czci boga Visznu, a mianowicie: 7) *Visznu*, 8) *Naradiya*, 9) *Bhagavata*, 10) *Garuda*, 11) *Padma*, 12) *Varaha* i III *Tamasa* (od gumy *tamas*), uwielbiające boga Sivę: 13) *Matsya*, 14) *Kurma*, 15) *Linga*, 16) *Vayu*, 17) *Skanda* i 18) *Agni*.

Nie wdając się w rozbiór każdej z Puran, gdyż na to nie ma miejsca w tej książce, przełożymy je-

dnak, dla charakterystyki, parę wyjątków: Oto modlitwa z Visznu-Purany:

„Panie wszechświata, ucieczko jedyna istot żyjących, łagodzicielu udręczeń, dobroczyńco ludzkości, okaż mi łaskę i oswobódź od złego! O Panie świata, stwórco wszystkiego co było i co będzie, wszystkiego co ruchome i nieruchome; ty, który składasz się z tego, co ma kształt i co bezkształtne; ty, nieograniczony w ogromie i zarazem nieskończenie subtelny, panie wszechrzeczy, godny uwielbień, przybywam do ciebie, do shroniska swego, wyrzekając się wszelkich węzłów ze światem i tęskniąc do szczęśliwości doskonałej, t.j. do unicestwienia samego siebie i pogrążenia się w sobie."

A oto jak taż sama księga przedstawia przyszły obraz wieku 4-go (*Kali*) w bycie świata, t. j. wieku zwyrodnienia powszechnego.

„Słuchajcie, co się staeie w wieku Kali! Instytucya kast i porządku stopni przepadnie, przykazania Vedy potrójnej stracą siłę; religia będzie się zasadzała na gromadzeniu bogactw, oraz na dowolnych postach i pokutach. Ten, kto posiadając własność największą, będzie nią hojnie szafował, zapanuje nad innemi. Ród szlachetny nie będzie dawał żadnych praw do panowania; kobieta wyzwolona będzie szukała rozkoszy. a mężczyzna ambitny, zogniskuje wszystkie dążności swoje w zdobywaniu podstępem zysków bogatych. Kobiety staną się wietrznicami; porzucając swych mężów, będą kochały tych jedynie, którzy je lepiej zapłacą. Królowie, zamiast opiekować się poddanymi, będą ich okradać. Tak tedy w wieku świata ostatnim prawa ludzi znikną, żadna własność nie będzie bezpieczną, żadna radość, żadna pomyślność nie będzie trwałą."

A. Roussel w swoich „Indyjskich legendach moralnych" przetłomaczył, między innemi, epizod z Bhagaraty Purany p. t. „Krowa Bramina," z którego widać, że bramini wysławiali przy każdej sposobności swą potęgę. Oto treść epizodu. Razu pewnego książęta młodzi podczas jakiejś wycieczki śród lasu napotkali studnię zupełnie suchą, w której ujrzeli na

dnie salamandrę, wielką jak góra. Zdziwieni i przejęci litością, usiłowali wydobyć ją ztamtąd, lecz wszelkie wysiłki książąt były bezskuteczne, z powodu nadzwyczajnej wagi zwierzęcia. Czując swą bezsilność, młodzieńcy opowiedzieli rzecz całą bohaterowi KryszNie, który lewą ręką wydobył salamandrę ze studni bardzo swobodnie. Ale zaledwie dłoń Bhagavaty dotknęła gada, salamandra przekształciła się w istotę piękności olśniewającej, przybraną we wspaniałe szaty królewskie. Zdumieni świadkowie tej sceny, pytają, co to znaczy; wówczas salamandra, przekształcona w monarchę, tak opowiada swe losy:

„Nazywam się Nriga; byłem królem, jednym z monarchów najsłynniejszych z hojności. Ile jest ziarnek piasku na ziemi, ile gwiazd na niebie i kropli deszczowych w obłokach, tyle dałem krów braminom... Prócz krów dawałem ziemie, złoto, konie, domy, słonie, dziewice młode wraz ze sługami, sezam, srebro, łoża, suknie, klejnoty, narzędzia, wozy, wszystko, co było potrzebne do spełnienia ofiar i uczynków dobrych. Otóż krowa zbłąkana czcigodnego bramina zamieszała się bez wiedzy mojej do stada. które ofiarowałem braminowi. Właściciel tej krowy, dostrzegłszy ją w stadzie ofiarowanom, zawołał: to moja. Nie, odpowiedział bramin: to moja, dał mi ją Nriga. I wywiązała się pomiędzy nimi sprzeczka. Wówczas ludzie mi mówią: *dajesz i odbierasz*? Przerażony temi słowami, rzeknę do braminów spór wiodących: Dam za tę jednę krowę sto tysięcy: bądźcież pobłażliwi dla człowieka, który zgrzeszył przez nieświadomość. Nie narażajcież mnie na niebezpieczeństwo popadnięcia w otchłanie piekła. Gdy obaj, odmówiwszy mej prośbie, odeszli, natychmiast posłowie Yamy zaprowadzili mnie przed pana swego, który rzekł: Książę. co chcesz zjeść naprzód czy owoc grzechu swojego, czy owoc swych zasług?—Pragnę naprzód grzech odpokutować. A więc, rzekł Yama, bądź poniżony!—i nagle stałem się salamandrą... Cześć tobie, o stwórco wszechświata, Brahmo, nieograniczony w swej sile, cześć tobie Kryszno! Po tych słowach Nriga, obszedłszy Krysznę dookoła, padł przed nim na twarz, dotykając dyademem swoim stóp boga, a pożegnany przez Krysznę, wstąpił, wobec wszystkich, do wozu niebieskiego piękności nieporównanej. Bhagavat, syn Devaki, Kryszna, który czci braminów na równi z bogami i który duszą jest prawa, rzekł ku nauce kwatryów, którzy go wówczas ota-

czali: Nie *halahala* jest trucizną, gdyż istnieje przeciw niej odtrutka; trucizną prawdziwą, na którą niema lekarstwa, jest przywłaszczenie dóbr bramińskich. Trucizna zabija nie tylko tego, który ją pochłania, ale i synów i wnuków jego; niszczy ona 20 pokoleń. Królowie w zaślepieniu wielkości swojej nie widzą nawet zguby własnej, są tak szaleni, że sięgając po dobro prawne braminów, skazują siebie na potępienie. Ten, kto odbiera braminowi jego własność, będzie się odradzał przez lat 60,000 w postaci robaka. Książęta, którzy krzywdzą braminów, będą żyć krótko, a zwyciężeni i zdetronizowani, przejdą po śmierci w gady wstrętne. Nie działajcie nigdy na szkodę braminów, nawet winnych; choćby was bili i przeklinali ohydnie—czcijcie ich zawsze.“

Z powyższego widzimy, że czyny dobre i złe nie równoważą się i nie unicestwiają wzajemnie, lecz stoją zawsze obok siebie. Czyn dobry musi mieć nagrodę, a zły—karę.

L. Leupol przełożył na język francuski piękny epizod z *Brahmavevarty purany*: o miłostkach Kryszny i zazdrości Raddy, jego małżonki. Oto treść epizodu:

Pewnego razu Hari (Kryszna), wielki bałamut, rozstawszy się dość chłodno z Raddą, po długiej przechadzce śród lasów spotkał boginię Viradża, promieniejącą i szczęśliwą w otoczeniu tysiąca nimf uroczych. Oto jak poeta opisuje to spotkanie:

Na wozie strojnym, Viradża zasiada niby na tronie,
Jak księżyc w pełni, tak piękna w uroczych dziewic swych [gronie
Widząc przed sobą Hariego—czarem swym Krysznę olśniła,
Z kształtów jej młodość aż bije, a z oczu ogień i siła.
Ciało spowite w biel jasną i przystrojone w korale...
Pod wpływem strzał Kamadewy, rozkoszy drgają w niem [fale.
Trawiony żarem, w lot Hari boginię z wozu porywa,
W głąb puszczy uniósł ją leśnej, gdzie kwiatów bije woń [żywa,
Na ustach wonnych kochanki usta Hariego zawisły,
Przy sercu pana swych uczuć Viradża traci wnet zmysły...
. . . .

Sięgnąwszy wzrokiem zawistnym w ciche kochanków ustronie,
Służebne Raddy w lot spieszą, ku pani swojej w obronie,

Gdy Radda słyszy opowieść, w swej strasznej grozie jedyną,
Jak z czerwonego lotusu, potokiem z ócz jej łzy płyną,
Pragnienie zemsty ją pali, więc woła bólem targana:
Prowadźcie, muszę nagrodzić i sługę nędzną i pana.

Po tych słowach Radda wstępuje do wozu, któremu poeta poświęcił opis niezmiernie długi. Dyamenty, perły, słońca z klejnotów najrozmaitszych, koła iskrzące, lwy złote, namioty z tkanin drogocennych, dywany bogate a miękkie, malowidła kwiatów i drzew, ogrody rozkoszne, sztandary i draperye, zwierciadła, wonności, wieńce i korony — oto szczegóły, które się złożyły na ten wóz bogini olśniewający. Za panią swoją siadło do wozu „dwa tysiące sto razy po dziesięć milionów nimf powietrznych.” Wyszedłszy z wozu wraz z orszakiem swoim. Radda zbliżyła się ku siedzibie niewiernego, strzeżonej przez sługę Damana, w otoczeniu tłumów niezliczonych. „Precz ztąd — woła Rada — ty niewolniku pana rozpustnego,“ a orszak bogini odpycha siłą Damana i jego ludzi. Słysząc gniew Rady, Viradża, oddana tylko namiętności swego serca, nagle straciła życie, a ciało jej stało się rzeką przepiękną, obfitą w perły, olbrzymią. Radda, trawiona zazdrością, szuka małżonka niewiernego, ale gdy Kriszna zniknął, wraca do siedziby swojej zadowolona z zemsty nad rywalką. Tymczasem Kryszna zrozpaczony, idzie brzegiem rzeki, błagając swoją ukochana, żeby przyjęła kształt dawny:

O przybądź do mnie najmilsza! O przybądź błogosławiona!
Bez ciebie, ty rzek królowo, już serce w piersiach mi kona!
Z twojej piękności dawniejszej i cóż mi dzisiaj zostało?
Zawładnij losem, o droga! i w dawne oblecz się ciało!

Na to zaklęcie nimfa wypływa z fal wodnych i rzuca się w objęcia Hariego, który jednak, po pewnym czasie, zdjęty współczuciem dla Rady, poszedł odwiedzić opuszczoną. Pod wpływem zazdrości, Viradża przeklina siedmiu synów własnych, którzy przekształcają się w rzeki, Rada zaś, pomimo błagań ca-

łego otoczenia, nie chce wpuścić Kryszny do pałacu swego i ściąga na siebie przekleństwo Damana, które skazuje ją na żywot ziemski. Powodowany współczuciem dla nieszczęśliwej, Kryszna postanawia zejść na świat wraz z Radą w postaci ludzkiej. W całej tej baśni o Krysznie Leupol widzi uosobienie poetyczne Aryi północnego, który, marząc o panowaniu nad całym półwyspem, garnie się z jednej strony ku świętym brzegom Gangesu, gdzie go ciągnie Rada (wiosna), jego miłość pierwsza, gdy z drugiej zatrzymuje go jeszcze Viradża z siedmiorgiem swych dzieci u granic pustynnych Sindu, z siedmioma dopływami tej rzeki.

A teraz posłuchajmy, jakie stanowisko wyznacza kobiecie indyjskiej *(Padma-Purana).*

„Dla niewiasty nie masz innego Boga na ziemi, prócz męża, któremu podobać się jest jej najświętszym obowiązkiem. Posłuszeństwo mężom bezwzględne jest jedyną niewiast modlitwą“. „Chociażby mąż był szpetny, stary, chorowity, odpychający wstrętnemi obyczajami, gwałtowny, rozpustny, bez charekteru, pijak, gracz, choćby uczęszczał do złych towarzystw, żył z innemi kobietami po za domem, nie dbał zupełnie o dom swój, latał po świecie tu i owdzie, jakby za podszeptem złego ducha, prowadził życie niehonorowe, był ślepy, głuchy, niemy, potworny, jednem słowem, bez względu na wszystkie jego wady i występki, żona, przekonana zawsze, że jest jej bogiem, powinna otaczać go troskliwością, nie zwracać uwagi na charakter jego i nie dawać mu żadnego powodu do zmartwienia“. „Żona powinna zawsze myśleć o swym mężu i nigdy na innego nawet nie spojrzeć“ „Jeśli jej małżonek śmieje się i ona śmiać się powinna; gdy smutny, i ona ma być smutną; jeśli on płacze, i ona płakać musi; gdy ją zapyta, wtedy dopiero niech mówi“. „Żona jeść powinna dopiero po mężu swoim“. „Gdy on pości i ona także; gdy on nic nie je i ona również jeść nie będzie“. „Mniej przywiązania do dzieci, wnuków i klejnotów, powinna ze śmiercią męża zginąć na stosie, a świat cały będzie głosił jej cnotę“. „Powinna z poddaństwem całem służyć teściom i mężowi, a choćby widziała że oni prowadzą majątek do ruiny, nie wolno jej skarżyć się na to, a tem mniej oponować“. „Kobieta powinna kąpać się codzień, namaszczać ciało wodą szafranową, ubierać się

czysto, malować sobie brzegi powiek antymonem i kreślić na czole znaki różowe“. Przy tem jednak: „Niech codziennie zamiata izby, wyciera podłogi, utrzymuje w porządku naczynia i sporządza na czas potrawy“. „Jeśli małżonek, idąc gdzie, każe jej towarzyszyć, niech z nim pójdzie; jeśli jej każe zostać w domu, nie ma się wydalać nigdzie i aż do powrotu męża nie myć się, nie namaszczać głowy oliwą, nie czyścić zębów i paznogci, nie spać na łóżku, nie nosić nowych sukien, nie stroić czoła zwykłemi znakami i jadać raz na dzień“. „W obecności męża żona nie powinna patrzeć na prawo i lewo, lecz mieć oczy w niego utkwione; skoro mąż mówi, niech nie przerywa, a gdy jej woła, niech wszystko rzuca i biegnie“. „Jeśli mąż śpiewa, żona w ekstazie radości być powinna; jeżeli tańczy, niechaj na niego patrzy z rozkoszą; jeżeli mówi o nauce, niechaj go słucha z uwielbieniem, a zawsze w obecności jego ma być wesołą“. „Gdy mąż w gniew wpadnie grozi, znieważa, a nawet bije niesprawiedliwie, żona nie krzyczeć lub uciekać, lecz ze słodyczą ręce jego całować powinna“ „Gdy męża nie ma, żona nie powinna nigdy spac sama, lecz zawsze pod opieką krewnych“.

W taki-to sposób Bramini unicestwili indywidualność jednej połowy rodu ludzkiego, żeby tem snadniej ujarzmić drugą. Że do zupełnego ujarzmienia kobiet indyjskich przyczyniły się bardzo i rządy mahometańskie—to nie ulega wątpliwości.

O dziewczynie indyjskiej mało da się powiedzieć, gdyż zwykle pomiędzy 9-m a 12 m rokiem życia idzie zamąż, małżeństwo bowiem jest w Indyach obowiązkiem religijnym, i dziewczyna, doszedłszy wieku dojrzałości, albo musi sama wybierać sobie męża, albo podlega degradacyi do klasy niższej Sudrów. Bardzo często dziewczyna zostaje narzeczoną, będąc zupełnie dzieckiem, i wówczas dojrzewa w domu swego przyszłego, pod okiem teściów. Wrócić zaś może do rodziców wtedy tylko, jeśli narzeczony został kaleką, obłąkanym, wypędzonym z kasty, lub zupełnie środków pozbawionym. Gdy narzeczony wyjedzie, narzeczona powinna czekać na powrót jego przez trzy lata; gdy umrze, ona uchodzi za wdowę, a prawa zmarłego mogą przejść tylko na brata. Warunkami nie-

zbędnemi do ważności małżeństwa są: jedność kasty narzeczonych, różność rodu i zachowanie pierwszeństwa, t. j., że młodsza siostra nie może pójść przed starszą.

Ściśle biorąc, małżeństwo było, a i dziś jest jeszcze, tak dobrym handlem, jak każdy inny, choć Manu unika tego wyrazu pomiędzy ośmiu rodzajami małżeństw. Poprostu mężczyzna kupował żonę *(Asura)*; związek z miłości *(gandharva)*, jakkolwiek zdarzał się, był jednak obyczajom i tendencyom Braminów wręcz przeciwny. Rozwód następuje, gdy kobieta jest wiarołomna, gdy nie ma dzieci, albo też same córki, gdy nie kocha męża, gdy jest kłótliwa, pijaczka, chorowita, oszustka, marnotrawnica, wreszcie, gdy sobie pozwala... jeść wprzód od męża.

Swobodną zupełnie jest tylko *samania*, t. j. kobieta odpowiadająca chińskiej sawantce i japońskiej geszy. Dzięki odpowiedniemu wykształceniu i talentowi, żyje całkiem niezależnie i oddana jest tylko uciechom tego świata. Społeczeństwo mniej nią pogardza, niż Chińczycy swoją emancypantką. Gdy jest cnotliwą, posiada nawet szacunek i sfer wyższych.

Oprócz tego wspomnieć tu jeszcze musimy o dwóch kategoryach kobiet, których istnienie zawdzięczają Indyanie współcześni... swoim kapłanom.

Sekciarze bogów Wisznu i Siwa wytworzyli rodzaj kapłanek, noszących miano *garudat basvy*, t. j. małżonek bogów, a przeznaczonych ku uprzyjemnianiu życia nieśmiertelnym. Jest to klasa istot nieszczęśliwych, którym za młodu, wewnątrz klasztorów i świątyń, wyciśnięto na czole piętno hańby, lecz wzamian wynagrodzono sowicie pompatycznym tytułem małżonek Wisznu i Siwy. Jeden z braminów, ukryty zręcznie po za posągiem, głosi wyrocznią, że Bóg oznajmia gotowość nagrodzenia krzywdy przez zaślubienie uwiedzionej. Jakoż odbywa się wspaniale ślub kapłanki z bogiem, a pogrążeni w głębokiej ciemnocie rodzice nieszczęśliwej, pod wpływem dumy z ta-

kich wysokich związków, do hańby córki jeszcze koszty ślubn mniemanego dopłacać muszą. Jeśli to była żona Wisznu, wówczas godło jego, orła, wyciskają jej żelazem rozpalonem na piersiach, jako podniosłą cechę jej godności. Jakkolwiek wszyscy wie-



Świątynia Swayambunath w Nepalu.

dzą dobrze, co trzymać o tych kobietach, to przecież dzięki silnemu wpływowi kultu na lud ciemny, cieszą się one ogólnem poszanowaniem. Gdy podstarzeją i, naturalnie, staną się dla małżonków bozkich sprzętem bezużytecznym, muszą opuścić świątynię, w której zmarnowały najpiękniejsze lata młodości, i o kiju

wychodzą w świat po jałmużnę, do czego daje im prawo otrzymany od braminów patent małżonek bozkich.

Jeśli je wygnano z pagody dość wcześnie, t. j. jeśli zachowały jeszcze resztki wdzięków, budują sobie śród lasów, nad strumieniami, nędzne chaty i tutaj oddają się życiu wyuzdanemu. Źle odżywiane, poniewierane przez wszystkich, śpiące na trawie wilgotnej, biedne małżonki bogów kończą zwykle swój marny żywot, jak nędzarki.

Jest jeszcze inna kategorya niewiast, noszących miano *devadasi*, czyli bajaderki. Są to tancerki pagód, którym bramini zawdzięczają dochody najpokaźniejsze. Legenda opiewa, że bajaderki są pochodzenia niebieskiego, wywodzą się one od *apsara*, t. j. tancerek Indry, które uprzyjemniały mu pobyt w niebie, z *gandarbami*, t. j. muzykami niebieskimi. Jedna z takich bogiń, uwiedziona pieśniami śmiertelnika, została jego żoną, a następnie matką dziewczyny, która nie mogąc pozostać w niebie z powodu swego pochodzenia ziemskiego, była oddana braminom na wychowanie. Jakoż, rosnąc w świątyni, wiedziona instynktem naturalnym, od lat najmłodszych tańczyła przed posągami bożków. Zostawszy matką siedmiu córek i trzech synów, wychowała pierwsze na tancerki, drugich zaś na muzykantów świątyni. I ztąd to właśnie pochodzą w prostej linii dzisiejsze bajaderki.

Tancerki te nigdy nie wychodzą zamąż; przywiązane do służby bożków, nie mogą się zniżać aż do ludzi. Wolno im wszakże, gdy już bramini nie mają nic przeciw temu, urządzić życie jak najswobodniej, byleby... z korzyścią dla pagody. Dzieci bajaderek nie należą do żadnej kasty, córki zostają zawsze tancerkami, a synowie muzykantami świątyni. Młodą dziewczynę oddają bramini pod kierunek mistrza biegłego w pozach plastycznych, a następnie dalsze wychowanie powierzają starej bajaderce, która wtajemnicza swoję elewkę w najbezwstydniejsze szcze-

góły przyszłego jej zawodu. Gdy dziecko wzrośnie w dziewicę, odbywa się wówczas najformalniejsza licytacya i dziewczyna przechodzi zwykle w ręce jakiegoś starego bogacza, który okupiony drogo skarb swój zamyka. Bajaderka wszakże, pomna nauk swych mistrzów, ucieka po jakimś czasie, żeby w dalszych przygodach życia przysparzać dochodu swym opiekunom. Gdy umrze, palą jej ciało na stosie z tym sa-



Bajaderka.

mym przepychem, jaki się praktykuje przy pogrzebach członków klas wyższych.

Od dziewicy Indyanie wymagali jedynie jaknajpiękniejszych kształtów ciała, więc też przy fantazyi nieokiełznanej zachwyt nad niem posuwają poeci aż do upojenia. Od żony zaś i od matki wymagano jedynie uległości bezgranicznej i poświęcenia. Te same teorye, któreśmy słyszeli w ustach braminów, głoszą i poeci

najgenialniejsi, jak to za chwilę zobaczymy. Żona indyjska musi złożyć mężowi swemu ofiarę z całego życia. Poznaliśmy Savitri w Mahabharacie, która pomimo przestrogi, że narzeczony jej zaraz po ślubie umrzeć musi, nie cofa danego mu słowa i miłością nawet śmierć zwycięża. Równą ofiarę spełniają ochoczo: córka królewska Santa dla pana swych myśli Risyjasringa. Dajamati, dla Nala, Sita dla Ramy i tysiące innych. W każdym wybuchu miłości najgorętszej, bohaterka poezyi indyjskiej musi zaznaczyć swoje niewolnicze względem ukochanego stanowisko na podobieństwo owej Raddy w „Puranach“, która woła:

„Bez ciebie mogłaż-bym żyć? bez ciebie, panie, chwila jest mi wiecznością. Pozbawiona wzroku twojego, na wiór-bym wyschła. Piękność lica twojego, o mój władco, piję rzęsami powiek swoich dniem i nocą Tyś moją duszą, istotą, tchnieniem, tyś mojem ciałem prawdziwem. Tyś wzrokiem moim, siłą i życiem, tyś najwyższem bogactwem mojem! Czy śnię, czy czuwam, myśl moja zawsze jest w tobie i zawsze widzę podobne do lotusu stopy twoje. Nie mogłabym wyżyć, o mój władco, jednej minuty, nie będąc *niewolnicą* twoją”.

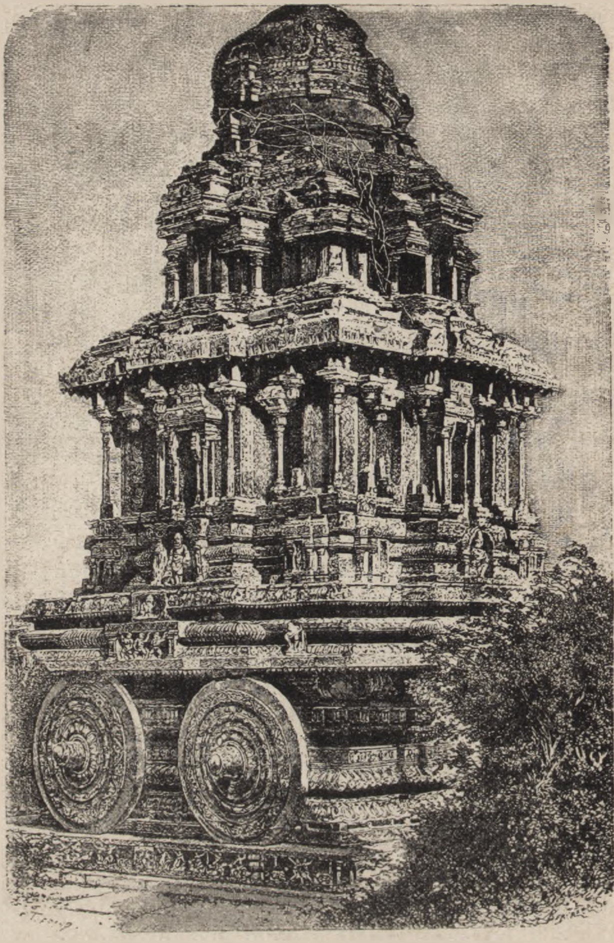
Pod niebecność męża żona jest zwykle posągiem boleści, tonącym we łzach dnie i noce; albo się skarży na dolę swoję nieodłącznej w takich wypadkach towarzyszce, albo przemawia do kwiatków, gwarzy z ptaszkami, lub pyta płynących po niebie chmur o powrót pana swojego.

Poezya indyjska jest wierną ilustracyą życia niewiast indyjskich, życia, będącego jednem pasmem ofiar bolesnych i poświęceń... Bo takie było stanowisko niewiast indyjskich od Komorynu do Himalajów. Dziewica, żona, matka to tylko niewolnice i łatwe narzędzia w rękach braminów, dumnych, ciemnych i moralnie nawskroś zgangrenowanych.

Gdy kobieta indyjska była wolna i szanowana, gdy była kapłanką ogniska rodzinnego, naród kwitnął w powadze a godności; lecz gdy matkę strącono z jej piedestału i pogrążono w upodleniu — cały naród skarlał duchowo, zatracając nawet poczucie sił własnych i godności, bo tylko matki wolne, rozumne a czyste mogą wychowywać synów wolnych i stać na straży tych ideałów, które stanowią rdzeń społeczeństw, ich siłę odporną i żywotność. Z upadkiem kobiety, jako jednostki społecznej, wytworzył się kult samicy, którego wyrazem najpotężniejszym są tak zwane: „Tantras" do których właśnie przychodzimy.

Oprócz 18-u Puran wielkich istnieje także sama liczba Puran podrzędnych (*Upa-Puranas*) w których treść epiczna jest całkowicie podporządkowana żywiołami obrzędowemu.

W słynnym hymnie Rigwady, który w swojem miejscu poznaliśmy, poeta twierdzi, że świat przyszedł do bytu dzięki zarodkowi, wytworzonemu w umyśle przez wolę, czyli żądzę (*kama*). W filozofii Samkhya widzieliśmy, że stworzenie nastąpić nie mogło bez związku „Prakriti" t. j. materyi z duszą osobistą, choć nieczynną. Widzieliśmy dalej w księdze Manava, że Pan Najwyższy, podzieliwszy istność swoją na dwie części, stał się na poły męzkim, na poły żeńskim, a przez połączenie z tą połową żeńską stworzył *Viradz*, t. j. świat, który tym sposobem powstał przez miłość dwu istot płci różnej, miłością przekształca się i utrzymuje. Otóż tradycye powyższe odzwierciedliły się bardzo plastycznie w kosmogonii i mitologii późniejszej Hinduizmu, t. j. w Puranach i Tantrach, gdzie Prakriti staje się już rzeczywistą Matką wszechświata. Gdy zaczęto w bóstwach męzkich uosabiać twórczą potęgę żeńską *(Sakti)*, kult *Jagadamba*, t. j. „matki wszechświata", zdobywając popularność coraz większą, skrystalizował się ostatecznie w bogu Sivie, który przyjmował coraz powszechniej typowy



Świątynia Viszny w kształcie wozu w ruinach Hampi.

charakter przedstawiciela płodności, upostaciowanej w jej organach mezkich i żeńskich. Już około w. X-go po Chr. w 12-u głównych miastach kraju wzniesiono ołtarze z owemi symbolami Sivy, przedstawianego jako *Ardha—nari*, t. j. istota na poły mezka na poły żeńska, uosobiająca jedność pierwiastku rozrodczego. Pod tą postacią Siva czczony jest powszechnie w całych Indyach. Prócz tego przedstawiany bywa jako człowiek żyjący na Himalajach wraz z żoną swoją Parvati, córką gór, czczoną pod imieniem *Durga* w Bengalu. Otóż owa żona Sivy, uosobiająca czynną energię bóstwa (*Sakti*) stanowi przedmiot kultu, najwyższego dla tak zwanych *Saktas* i *Tantrikas*. Doktryny tego kultu przejawiają się w Puranach, ale stanowią one treść główną ksiąg *Tantras*, bardzo licznych, ale mało jeszcze znanych w Europie. W praktyce zajęły one miejsce Puran, jako 5-a Weda Saktów, t. j. czcicielów energii rozrodczej, upostaciowanej w żonie Sivy, albo niekiedy w żeńskiej połowie jego istoty. Najstarsze z ksiąg *Tantras* są niewątpliwie równe pod względem wieku Puranom, a za najbardziej cenioną uchodzi *Rudra yamala*. Do sławniejszych należą jeszcze: *Kalika*, *Maha-nirvana* (przypisywane samemu Sivie), *Kularnava*, *Syama-rahasya*, *Sarada tilaka*, *Mantra-mahodadhi*, *Uddisa Kamada i Kamakhya*. Teksty mistyczne (*mantras*) i formuły magiczne, zawarte w Tantrach, są niewątpliwie w związku bardzo ścisłym z Atharva-Wedą. Tantry napisane są przeważnie w formie dyalogu pomiędzy Sivą a żoną jego Durgą lub Parvati, która zapytuje męża o sposoby poprawnego wykonywania pewnych ceremonii tajemnych, o skuteczność mistyczną różnych mantrów, używanych jako czary, zaklęcia i formuły czarnoksiężkie. Jak w Puranie, tak i w Tantrze, treść główna rozpada się na 5 częsci: stworzenie i zniszczenie świata, kult bogów, osiąganie wszystkich przedmiotów, a zwłaszcza 6-u zdolności nadludzkich, oraz cztery sposoby połączenia się z duchem najwyższym. W tę treść główną

autorowie wpletli mnóstwo innych przedmiotów, tak, że Tantry są właściwie podręcznikami czarnoksięzkiemi do wywoływania lub usuwania wszelkich klęsk. Są to więc formuły do ujarzmiania ludzi, do rozbudzania miłości, do niszczenia wzroku, do wywoływania chorób, do zapobiegania różnym nieszczęściom i t. p., a także hymny ku czci emblematów żeńskich i kultu niewiasty w połączeniu z winem i mięsem.

Podług kosmogonii, wyrażonej w Tantrach, punkt główny w wielkiem kole stworzenia stanowi wedyjskie *Om*, t. j. wola twórcza Wszechmocnego, upostaciowana w trójcy duchów: stworzenia, podtrzymywania i niszczenia, trzech duchów w jednem, jednego w trzech, które „tak jak poranek, południe i wieczór, kolejno po sobie idące, nie stanowią jedne względem drugich ani przyczyny, ani skutku”. Czemże jest to wielkie koło rodzajne? Duchem i materyą, przyczyną podwójną wszechświata *(Mohamya)*, t. j. podmiotową i przedmiotową, czyli mężczyzną i kobietą. Ta *Mohamya* wypłynęła z woli wszechmocnej przez modlitwę Brahmy. Przyczyny podwójne tkwią w istocie wszechrzeczy. Że słońce i księżyc rzucają na nas promienie swoje, że deszcz pada, a fale płyną, że sfery zachowują okrągłość swoją i trwają w swym ruchu, wszystko to jest wynikiem działania sił podwójnych. Każda istota ludzka jest na podobieństwo pana najwyższego pod pewnym względem dwupłciowa, posiadająca przymioty męzkie i żeńskie, które zlewają się lub równoważą przez małżeństwo duchowe, t. j. przez odradzanie. Podwójność duchowa każdej istoty przedstawia się w podwójności fizycznej ciała ludzkiego. Składa się ono z dwu połów, które w stosunku wzajemnym do siebie są pozytywne i negatywne, czyli męzkie i żeńskie. Cały mózg, system nerwowy z cudownemi rozgałęzionemi muskułów i kości są właściwie jednakie po obu stronach ciała. Mamy dwoje oczu, dwie ręce i nogi, dwoje piersi, a jakkolwiek tylko jeden nos i jedne usta, to jednakże złożone z dwu połów, ściśle podobnych i do-

skonale przystających do siebie, t. j. pożenionych jedna z drugą.

Są i inne małżeństwa w ciele pomiędzy organem i organem, funkcyą i funkcyą. Aktem zaś koronującym chwałę boską było stworzenie dwu ciał: naturalnego i duchowego. Otóż miłość boska jest żeńską, wiedza boska jest w naturze boskiej pierwiastkiem męzkim. Te dwa pierwiastki są nierozłączne, współistniejące, współożywcze, współdziałające. Są to dwa bieguny, pozytywny i negatywny, magnesu nieskończonego. Istnieją one i uwieczniają się przez działanie i oddziaływanie jednego na drugi. Objawem miłości jest dobroć; formą wiedzy jest prawda. Dobroć boska i prawda boska są płciami boga, które dążąc ku sobie z atrakcyą potężną, nieskończoną, stanowią małżeństwo boskie. Ich działanie jest przyczyną wszelkiego życia, miłości i światła, jednem słowem, *Mahamyą*. Tantra jest jednocześnie religią i wiedzą, które zlewają się z sobą całkowicie. Jakaż jest ta religia? W wieku purańskim nasiona kultu duchów tak były rozsiane po całym kraju, że musiały wydać owoce w wieku Tantr. W dobie purańskiej wizerunki duchów kolorowane, przystrojone szatami i ozdabiane, miały cześć powszechną. Z biegiem czasu kult ten nie mógł zadowolić pragnień serc, zwracających się z miłością bezmierną ku owym wizerunkom duchów. Miłość skierowana tak materyalnie, pożądała i wzajemności materyalnej. Jakoż czciciel obrazu pragnął głosu jego jako pociechy w nieszczęściu. Ale jakże przedmiot martwy miał czuć i przemawiać? Czciciel spodziewał się tego, ponieważ zanim oddał kult obrazowi, przypisał mu ciało duchowe i umysł, zgodnie z zasadami swej wiary. Jakże więc zmuszał ów obraz do mówienia? Magnetyzmem własnym! Hindus siadał samotnie i przez 4 godziny wpatrując się wzrokiem płomiennym w twarz wizerunku, ogniskował w nim swą duszą całą. Jakoż w chwilach takiej ekstazy religijnej, skoncentrowania miłości

i wiary w jej natężeniu azyatyckiem, Hindus widział przed sobą obraz inny, stokroć piękniejszy, niebiański, który stał pomiędzy nim a gliną, bałwankiem, i mówił do niego, jak może przemawiać dusza do duszy. Te doświadczenia Hindusów purańskich nie były stracone dla wyznawców Tantry, którzy, zrozumiawszy zasadę powodzenia swych współbraci starszych, zastosowali ją nie do bałwanów z gliny, czy drzewa, lecz do kobiety kipiącej życiem, jako do owego emblematu miłości boskiej, wdzięku i harmonii na ziemi, jako do istoty, która z natury swojej i ustroju była usposobioną najlepiej do przejmowania natchnień i obwieszczeń ze świata duchów. Jej siła i podatność do roli *medyum* była *naprzód* uznana w Indyach i wyzyskana. Jakoż kult religijny „Tantryków" przejawiać się zaczął w formie nabożeństw *(sadhana)* medyumicznych.

Wyznawcy zbierają się około północy bądź przy łagodnem świetle księżyca dla samej tylko ekstazy, bądź też, jeśli szło o zdobycie sił nadnaturalnych, podczas nocy ciemnej, na cmentarzu, lub obok trupa osoby zmarłej śmiercią gwałtowną. Każdy z mężczyzn przychodzi z kobietą, jako symbolem Sukti, t. j. miłości niebieskiej, dla wytworzenia *koła*. Po wybraniu jednej z niewiast na przodowniczkę, siadają na trawie *kusa* i nalewają wina do czarek, które każdy uczestnik przynosi z sobą. Gdy, poczynając od przewodniczki, wszyscy wypróżnią swój kieliszek „dla skoncentrowania swych myśli," posiedzenie rozpoczyna się od pociągów magnetycznych. t. j., jak się wyraża autor indyjski, od *self-mesmeryzmu*, który znany był w Indyach na setki lat przed Mesmerem.

Owe pociągi w liczbie od 5 do 12, dokonywane wzdłuż ciała od głowy do nóg, „powodowały oderwanie się jednostki od rzeczy zewnętrznych, wytwarzając w nim potęgę duszy jasnowidzącą." W przekonaniu, że człowiek może obcować z duchami ziemskiemi i astralnemi, jeśli posiada umiejętność wywo-

ływania ich i przyciągania, wytworzyli pewne warunki tajemnicze i pewne obrzędy, które składały się na całość nabożeństwa, zwanego *Sadhana*. Do warunków głównych należą: harmonia miejsca i czasu, skoncentrowanie myśli, potęga zaklęć *(mudras)* i dyagramów z uprzywilejowanych liter abecadła *(bijes)*, siła woli, a przedewszystkiem kobieta, przez której usta duch mówi. Metoda hypnotyzowania była znana Tantrikom od czasów starożytnych, polegała wszakże na procedurze odmiennej. Po wypiciu wina przez przewodniczkę koła, wybraną jako medyum, szeptano jej naprzód do ucha owe dydgramy tajemnicze, a następnie dokonywano *Japy* w trzech przegubach jej ręki, t. j., przy dłoni, łokciu i ramienia, a także na szczycie głowy. Gdy wreszcie nozdrza medyum okadzono dymem wonności, wzrok niewiasty, zamagnetyzowany w ten sposób, stawał się błędny i dziki, a łagodny uśmiech jej ust, przechodził w śmiech głośny. Gdy medyum zaczęło się rzucać konwulsyjnie na swem siedzeniu lub wstawać gwałtownie z włosami rozpuszczonemi, wówczas wlewano jej w usta nową miarkę wina, wkładano do ręki szablę, a czciciele bóstwa składali jej kwiaty, wieńce, wonności i słodycze. Skupiwszy swą energię, medyum daje czcicielowi swemu polecenia tonem rozkazującym wkwestyi tego wszystkiego, co uczynić powinien dla wywołania ducha. Gdy to nastąpiło, medyum wchodzi w stosunek z duchem i odpowiada na pytania. Podczas wyczekiwania objawów spirytystycznych uczestnicy koła przez 4 godziny albo milczą grobowo, skupiając swe myśli, lub też śpiewają razem. Rozstając się z religią „Tantry" dodajmy, że bóstwo jej najwyższe *Vaishbabi Sakti*, albo *Adya Sakti* („Siła pierwotna"), powstało z kombinacyi trzech bogów: Visznu jako duszy, Sivy jako wiedzy i Brahmy jako życia wraz z materyą. Jako nauka, Tantra rozwinęła się głównie w kierunku medycznym. Oto co pisze uczony indyjski Chakravarti: „Już samo tylko odkrycie

przez Tantrików i wprowadzenie preparatów merkuryalnych, siarczanych, arszenikowych i mikowych, daje im prawo do wdzięczności całych Indyj. Jeżeli $^2/_3$ naszych obrzędów religijnych są *tantrik*, to prawie połowa naszej medycyny płynie z tego źródła.”

Starożytni Tantrikowie, żyjąc w zupełnem odosobnieniu od społeczeństwa, wyprzedzali je nauką, zajęci w spokoju niezakłóconym badaniami natury, doświadczeniami i zgłębianiem rzeczy nieznanych. Wskutek ich stroju odrębnego i tajemniczych form kultu— ogół, patrząc na Tantryków z pewną trwogą, unikał ich. Weszli oni w świat i rozszerzyli się po całych Indyach dopiero po upadku wiary buddyjskiej. Z czasem ów kult niewiasty, nie jako jednostki społecznej, ale jako samicy, zwyrodniał do potworności najskrajniejszych. Owe nabożeństwa medyumiczne, śród nocy ciemnej, przy winie i podnieceniu zmysłowem, bardzo łatwo przeszły w wyuzdanie wstrętne i praktyki najdziksze, które uczyniły z Tantry sektę najpotworniejszą. To też światli Indyanie odwracają się od niej z obrzydzeniem. „Dzieła znane jako *Tantras*— pisze Dutt—pochodzące z okresu zwyrodnienia Hindusów pod panowaniem obcem, wytworzyły kult ciemny, okrutny i plugawy, ku zdobyciu sił nadnaturalnych. Dla historyka literatura Tantry przedstawia tę fazę chorobliwości ducha indyjskiego, która wogóle jest możliwa tylko przy zaniku uczuć narodowych i świadomości politycznej, przy zupełnem zgaśnięciu światła wiedzy.“

XVI

Z Puran, jako źródła historycznego, bardzo mętnego, dowiadujemy się, że od w. XIII przed Chr., panowały w Indyach, w kraju Magadha, dynastye:

Brihadratha (1280—775), *Pradyota* (775—637), *Sisunaga* (637—370), *Nanda* (370—320) *Maurya* (320 — 183) ze słynnemi królami Czandraguptą i Asoką; *Sunga* (183—71) i *Kanva* (71—26). Chyląc się coraz bardziej do upadku, państwo Magadha, wyczerpane zupełnie, dostało się nakoniec w ręce najeźdzców z południa. Wódz Andharów, Sipraka, nazywany „sługą potężnym,” zdobył Magadhę w r. 26 przed Chr. i utrwalił tu swoją dynastyą, która panowała aż do r. 430 po Chr. Gdy Andharowie dzierżyli władzę najwyższą w centrze Indyj, prowincye zachodnie podlegały ciągłym najazdom cudzoziemców. Po ustąpieniu Aleksandra Wielkiego, Grecy wytworzyli w Baktryi królestwo niezależne, które pozostawało z Indyami w ciągłych stosunkach bądź przyjaznych, bądź wrogich, a wpływ tych Greków odbił się niewątpliwie na cywilizacyi Hindusów, zwłaszcza na sztuce buddyjskiej. Rzeźby greckie znajdowano w ruinach buddyjskich, a napisy greckie widnieją na monetach indyjskich z tej epoki. Ale państwo baktryjskie już w r. 126 przed Chr. upadło pod ciosami ludów turańskich, które stopniowo zdobyły Kabul oraz Indye środkowe po rzekę Indus. Haviszka, król scytyjski, panujący w Kabulu, zdobył następnie Kaszmir, gdzie następcy jego z Kaniszką W-im na czele panowali od r. 78 przed Chr. do 550 po Chr., w którym nastąpił król Matrigupta. Po śmierci Kaniszki, państwo jego obszerne od Kabalu i Yarkandy do Guzaratu rozpadło się i Kaszmir stracił swą świetność. *Kahlana pandita* napisał w XII w. dzieje tego królestwa p. t.: *Raja-Tarangini*, przełożone na język angielski w 2 tomach przez Jogesha Chunder Dutha (Kalkuta, 1879 i 1887). Jeden z królów tej dynastyi, Nara I (r. 190), był gwałtownym prześladowcą buddyzmu, palił jego klasztory, a majątki oddawał braminom, późniejsi wszakże następcy byli przyjaźni dla buddystów.

W Guzaracie panowali rządcy, zwani *Kshaharata*, jako wasale następców Kaniszki; ale od czasów

Nahapany (r. 119) władcy Guzaratu stali się królami niezależnymi w *Saurasztra*. Monarchowie tej dynastyi, zwani pospolicie *Szahami* albo *Kszatrapami*, których rządy przetrwały do r. 380 po Chr., pozostawili bardzo wiele napisów w Indyach zachodnich, a pamiątki te wymownie świadczą, że braminizm i buddyzm kwitły obok siebie w harmonii zupełnej. W wieku IV i V po Chr. występują na scenę Hunnowie, którzy, napadłszy na Persyę, zmusili jej króla Bahram Gura do szukania w Indyach przytułku i pomocy u króla w Kanudż. Związek pomiędzy tymi monarchami był utrwalony przez małżeństwo księżniczki z rodu Gupta, panującego w Kanudż, z Bahramgurem.

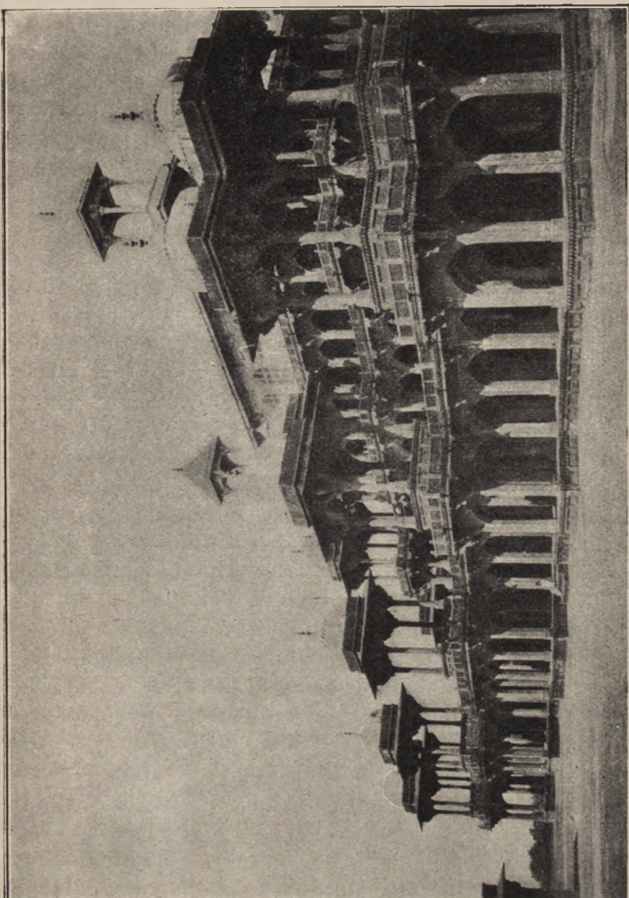
Gdy Dżems Prinsep przed pół wiekiem poddał myśl wydania wszystkich napisów indyjskich w jednem dziele p. t. *Corpus inscriptionum Indicarum*, jenerał angielski A. Cunningham sporządził w r. 1877 tom I-szy tego dzieła, zawierający napisy króla Asoki, a w r. 1888 inny Anglik, uczony Fleet, urzędnik w Bombayu, wydał tom III-ci z napisami królów Gupta. Tom II-gi tego dzieła jeszcze nie wyszedł. Przedmowę dzieła swojego poświęcił Fleet sporowi uczonych o chronologię królów z linii Gupta, która obecnie, dzięki napisom na monetach, zdaje się być zupełnie ustalona (319 po Chr.). Jeden z napisów o króla tej dynastyi (Czandragupta I)[1] opiewa, że król ten podbił prowincye południowe i północne, że sięgnął do Bengalu wschodniego, Assamu, Nepalu i innych krain, oraz, że pokonał nawet Szachinszachów w prowincyach zachodnich.

Ostatniego z monarchów tej dynastyi, która z górą przez wiek dzierżyła w Indyach władzę najwyższą, pokonali Hunnowie, kładąc kres panowaniu Guptów. Ci i inni najeźdzcy zagraniczni, osiedliwszy się w Indyach, przyjęli język, religię i cywilizacyę indyjską,

---

[1]) Nie należy go mieszać z założycielem dynastyi Mauryjów w Magadha.

wytwarzając nowe rasy Hindusów, przeznaczonych do odegrania roli poważnej w przewrocie politycznym,



Secundra. Pałac Akbara.

który nastąpił pod koniec okresu purańskiego w wieku IX i X po Chr. O stanie wewnętrznym Indyj w pierwszych wiekach nowej ery posiadamy sporo

szczegółów bardzo ciekawych w dziele podróżnika chińskiego *Fa Hiana*, który w poszukiwaniu ksiąg buddyjskich przybył do Indyj około r. 400, t. j., gdy buddyzm, będący w pełni rozkwitu, posiadał 500 parafij klasztornych.

Max Müller utrzymywał, że epoka złota poezyi dworskiej w Indyach przypada na 1-szą połowę VI wieku, gdy zajaśniał na widnokręgu dziejów indyjskich wielki król Vikramaditya z Ujjain, waleczny pogromca wrogów, twórca potęgi narodowej, krzewiciel sztuk i nauk, opiekun uczonych i artystów, a między innymi największego poety Kalidazy. Przed owem twierdzeniem Maxa Müllera umieszczano panowanie Vikramadityji w r. 57 przed Chr., wskutek jakoby poplątania wspomnień o zwycięztwach tego króla z podbojami Chandragupty I z linii Gupta, który także nosił przydomek Vikramadityja. Ponieważ podróżnik chiński *Huen Tsang*, który zwiedzał Indye w VII wieku, umieszcza około r. 580 panowanie Siladytyi I-go, nadmieniając, że był on bezpośrednim następcą Vikramadityi, a dalej, ponieważ historyk Kahlana z w. XII narachował 30 panowań pomiędzy Kaniszką, który panował od r. 76, a Vikramasityą, przeto podług Dutta, rządy tego króla przypadają niewątpliwie w VI wieku po Chr. Alberuni, słynny pisarz arabski, który żył w Indyach w w. XI, podaje, że Vikramadityja, zrobiwszy wyprawę przeciwko królowi Saka (scytyjskiemu), zwyciężył go i zabił w okolicach Koruru, zapewniając przez to wypędzenie najeźdzców zagranicznych bezpieczeństwo i spokój Indyom północnym.

Tymczasem z poszukiwań epigraficznych Fleeta okazuje się, że nikt nie mógł wypędzać Scytów w wieku VI z Indyi zachodnich, ponieważ prowincye te były odzyskane przez Guptów na wiek przed tem. Wprawdzie w wieku VI byli wypędzeni z Indyj zachodnich Hunnowie, ale wiadomo z napisów, że czynu tego dokonał nie Vikramadytyja, lecz król Yasodharman Visznuvardhana. Wobec tego, najnowsi uczeni

umieszczają Vikramadityję z VI wieku w dziedzinie mytów. Wogóle dzieje Indyj w pierwszych pięciu wiekach ery chrześcijańskiej pokrywa ciemność, której dotychczasowe odkrycia epigraficznie rozjaśnić jeszcze nie mogą. Natomiast zdaje się być pewnem, że wieki VI, VII i VIII stanowią obraz bardzo świetny tak dla dziejów politycznych, które uświetnił między innymi król Saladitija II w Kanudź (610 — 650), jak i dla literatury sanskryckiej. Indye północne, oswobodzone od najazdów, rozwinęły się bardzo pod każdym względem: sztuki i nauki stały wysoko, miasta spotężniały, handel, przemysł i rękodzieła rozwinęły się jak nigdy przedtem, bogactwo narodu wzrosło niezmiernie, buddyzm żył w takiej zgodzie z hinduizmem, że bramini kształcili się w klasztorach i uniwersytetach buddyjskich, a buddyści szli po naukę do mędrców bramińskich. Królowie z dynastyi Gupta, jakkolwiek często czciciele Sivy i Visznu, niemniej jednak zasypywali klasztory buddyjskie wszelkiemi łaskami i darami. Zdarzało się, że król był buddystą, a syn wyznawcą hinduizmu, a nawet że dwaj synowie królewscy byli różnych religij, co im nie przeszkadzało żyć w harmonii. Ale pomimo tej zgody, sprzeczności pomiędzy dwiema religijami wciąż wzrastały, aż wreszcie wielki Sankaracharya, urodzony pod koniec w. VIII, najgorliwszy zapaśnik Hinduizmu, rozpoczął z Buddyzmem walkę śmiertelną. Tymczasem dwie dynastye w Indyach północnych, w Ujjanyi i Kanudź, znikają zupełnie w połowie 8-go wieku i od tej pory aż do w. X historyą Indyj północnych pokrywa ciemność zupełna, tak że nawet dzieje literatury indyjskiej, oraz sztuki i nauki nie przedstawiają ani jednego nazwiska w świetle zupełnem.

Gdy potęga Guptów upadać zaczęła, Senapati Bhatarka, wódz dzielny, ogłosił niepodległość Guzeratu i założył nową dynastyą *Valabhi* około roku 460, Genealogię i historyę tej rodziny wyjaśniają liczne napisy, odkryte w w. XIX, a ogłoszone przez H. Wat-

hena w r. 1835. Liczbę tych napisów zwiększyły odkrycia Hariballabha w r. 1878 tak, że dziś posiadamy dokładną listę monarchów tej dynastyi od Bhatarki do Siladytyi VII, który panował w 2-ej połowie 8-go wieku (766). Pod panowaniem Valabhi'ch naród był bogaty, potężny i kwitnący, jak świadczy o tem wzmiankowany podróżnik chiński, Huen-Tsang. Skoro ciemności nieprzeniknione zaczęły się rozpraszać, pod koniec w. X-go na widownią dziejów indyjskich występją nowe czynniki. Hinduizm purański, zgnębiwszy buddyzm, stał się w Indyach religią panującą, a przewagę polityczną w całem państwie zdobyli dzielni Radżputowie którzy, zabrawszy naprzód spuściznę po Valabhi'ch w Guzeracie, opanowali Indye południowe, a także Delhi, Kanudź i Ajmir w Indyach północnych. Popierając wszędzie Hinduizm purański, zdobyli poparcie silne braminów, którzy uznali Radżputów za Kszatryjów epoki nowożytnej. Widocznie tedy podczas tych dwu wieków, zupełnie ciemnych, wstrząsnęła krajem rewolucya potężna, która obaliła buddyzm i wszystkie dynastye, chorujące na uwiąd starczy, wyrzucając na powierzchnią fal wzbałwanionych nieznaną rasę Radżputów. Jak w w. IV przed Chr. z rewolucyi podobnej wypłynęli na wierzch Magadhowie, tak w w. X Radżputowie. W tych walkach nie szło bynajmniej o przewagę dynastyczną, lecz o wyższość rasową. Rasy już zwyrodniałe musiały ustąpić miejsca nowym, dzielnym, żywotnym. I rzecz szczególna, obu tym rewolucyom politycznym towarzyszyły przewroty religijne; przewagę Magadhów utrwalił buddyzm świeżo zrodzony, a powstanie Radżputów uświęcił tryumf Hinduizmu. Zkąd się wzięli Radżputowie? Jaka ich przeszłość i kultura? Nie wiemy, gdyż Indye historyi nie posiadają, a żaden z pomników literackich tego narodu, ani żaden z podróżników obcych nie wspomina zupełnie o Radżputach. Wilson przypuszcza, że byli to zhindusowani potomkowie Saków, t.j. Scytów i innych najeźdźców obcych. Tak, czy owak, nowi

przybysze wystąpili na widownię pod sztandarem religii i cywilizacyi indyjskiej, a jako świeżo nawróceni, stali się najżarliwszymi krzewicielami nowej wiary.

Prawdopodobnie w V w. przed Chr. z kwitnącego królestwa Magadhy przeniknęły do Bengalu i Orissy pierwsze promienie cywilizacyi aryjskiej. W wieku IV przed Chr. Grecy znaleźli tu potężne królestwa znane pod mianem ogólnem Kalinga, która w wieku następnym była podbitą przez Assokę W-o, jak świadczą jego napisy. Wskutek tego podbojn buddyzm zapuścił korzenie w Bengalu i Orissie, jednocząc obie te prowincye z cywilizacyą Indyi północnych. Od tej pory Bengal rozwijał się ciągle, a pod koniec okresu buddyjskiego był już uważany w Indyach za potęgę. Gdy około r. 640 po Chr. przybył tu Huen Tsang, znalał w Bengalu 4 królestwa cywilizowane i potężne. Od w. IX panowały tu dwie dynastye: północno-zachodnia *Pala* (815—1178) i wschodnia *Sena* (986—1204). Dość skąpe napisy królów Pala świadczą, że zdobyli oni Magadhę, Orissę i Kanudź, przed którego bramami zjawił się Mahmud z Gazny r. 1017, oraz, że byli buddystami. Natomiast królowie rodu Sena z siedzibą w Vikramapura, w pobliżu Dakki, byli wyznawcami hinduizmu. Za ostatniego króla tej dynastyi Bengal, zdobyty przez Bakhtiyara Khiliji, przeszedł pod władzę Machometan w r. 1198, albo, jak chcą inni historycy, w r. 1204. Dzieje Orissy do V w. po Chr. są bardzo ciemne. W r. 474 Yayti Kesari, wypędziwszy ztąd królów buddyjskich, zwanych Yavanami, rozpoczął nową „dynastyę lwią” i wprowadził hinduizm purański. Wraz z tą dynastyą *Kesari*, która panaowała przez 7 wieków (do r. 1132), rozpoczynają się dzieje Orissy autentyczne. Królowie Kesari mieli swą siedzibę w Bhuvanesvara, pełną wspaniałych świątyń i budynków, których ruiny należą do najpiękniejszych zabytków budownictwa Hindusów. Nawet i druga stolica Dżaipur z posągami kolosalnemi świadczy o potędze dynastyi i jej nabożeństwie do Sivy oraz jego

małżonki. Po królach Kesari nastąpiła dynastya *Ganga Vnsa*, t. j. gangiesową (do r. 1534), która, usunąwszy kult Sivy, wprowadziła do panteonu boga Visznu. Około r. 1560 Orissa dostała się pod panowanie Mahometan.

Historya Kaszmiru, dzięki historykowi Kahlanie, jest więcej znana, przedstawia on bowiem cały szereg monarchów niepodległych tego kraju od Matrigupty w r. 50 po Chr. do Senha Devy w r. 1127. Ostatecznie prowincya ta, uległszy podbojom mahometańskim, została wcielona do państwa sułtana Akbara.

W Dekanie, od końca V w. po Chr. panowała dynastya *Czalukya*. Gałąź jej zachodnia, ze stolicą w Kalyjanie, dzierżyła Konkan i Maharasztrę od roku 470 do 1182, t.j. do czasu, w którym Indye północne były zdobyte przez Mahometan. Gałąź wschodnia tej dynastyi, ze stolicą w Radżamandri, w pobliżu ujścia rzeki Godavari, panowała nad Dekanem wschodnim od r. 605 do 1135. Czalukyowie, podobnie jak Radżpuci, byli wyznawcami hinduizmu. Na krańcach południowych Dekanu istniały od czasów przedchrześcijańskich znane nam już królestwa Pandyów, Czolów i Czerów, a pod koniec w. X naszej ery zajaśniał potężny dom Radżputów w Mysorze, pod nazwą *Ballalas*, którzy w w. XI ujarzmili cały Karnatik i zabrali posiadłości południowe Czalukyów zachodnich. Ten dom potężny dzierżył władzę najwyższą w Karnatiku i Malabarze, aż do r. 1310, t.j. do podboju Mahometan. Po upadku dynastyi Ballala, zajaśniała potęgą nowa rodzina. Dwaj książęta: Bukkaraya i Harihara, z pomocą bramina uczonego Madhava Vidyaranya, założyli stolicę Vijayanagara około roku 1344. Madhava, znany nam jako Sayana, wielki komentator Wed, był, jak wiemy, pierwszym ministrem Bukkarayi. Królestwo Vijayanagary kwitło z górą dwa wieki śród państw mahometańskich w Dekanie, z któremi bądź wojowało, bądź zawierało przymierza. Ale gdy z czasem duch fanatyzmu spotęgował się pośród

mahometan, wszyscy ich wodzowie zjednoczyli się przeciwko królestwu Hindusów i w wielkiej bitwie nad rzeką Kryszną, w pobliżu Telikoty r. 1565 rozbili wojsko dzielnego Radży, którego głowa wisiała przez wieki w Bijapurze, jako trofeum. Tym sposobem ostatnia monarchia Hindusów w Indyach południowych była zniszczona. Wszelako w Karnatiku, Travankorze i innych krajach Dekanu były miejsca zajęte przez drobnych wodzów, książąt, zemindarów i poligarów, którzy, siedząc w siedzibach obwarowanych, wyszli na widownię dopiero podczas wojen angielskich w Karnatiku. Brat ostatniego króla Vijayanagary osiadł w Czandragiri, a potomek jego w 100 lat po zwycięztwie Mahometan, oddał Anglikom w r. 1640 port St. Georg (Madras), który był pierwszą placówką przyszłych zdobywców, a dzisiejszych posiadaczów Indyj.

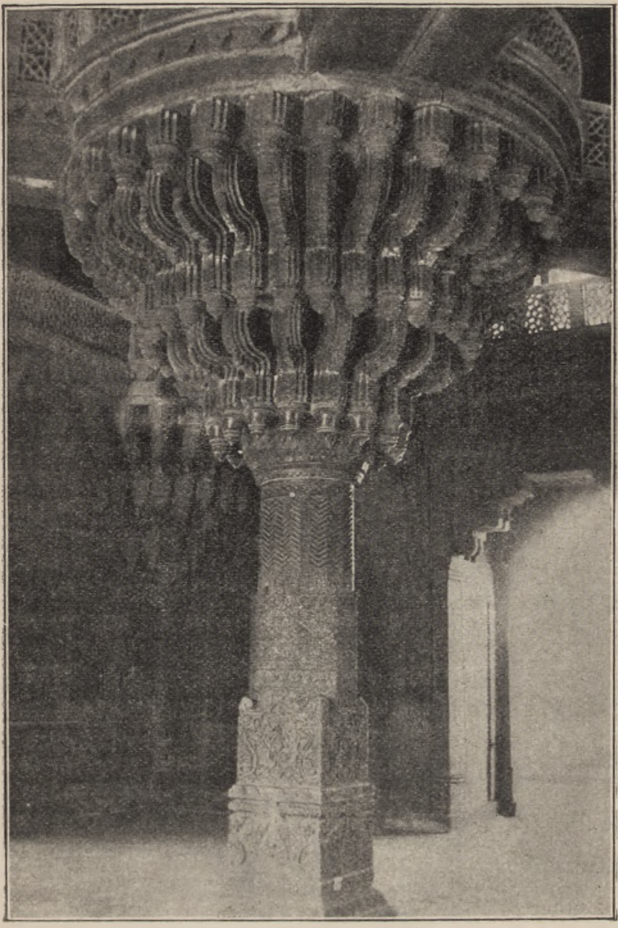
Mówiliśmy, że historya Indyj w pierwszych pięciu wiekach naszej ery jest zupełnie ciemna. Otóż te same ciemności panują i w dziejach literatury. Wielu najznakomitszych nawet poetów niepodobna oznaczyć ze ścisłością prawdziwie historyczną. Chronologia Kalidazy, największego poety Indyan, była do ostatnich czasów tak ciemna, że jedni umieszczali go w 1-ym wieku przed Chr., a inni w 6-ym po Chr. Dr. Huth, poświęciwszy rozprawę obszerną ustaleniu chronologii Kalidazy i jego dzieł, po wyczerpaniu całego zasobu erudycyi, przyszedł do tej zaledwie pewności, że poeta, „z prawdopodobieństwem największem”, żył pomiędzy r. 400 a 600 po Chr. Wnosząc z napisów, pochodzących z Girnaru, oraz z epigrafiki Guptów, możemy przypuścić, że tak zwane poematy *Kavia* istniały już przed Chr.; historya jednak rzeczywista sztucznej poezyi epicznej zaczyna się dopiero w 1-ej połowie 7-go wieku wraz z panowaniem króla Harszavardhana z Tanesaru i Kanudż (606—648), który panował nad całemi Indyami północnemi i pod którego

opieką *Bana* pisał swój romans historyczny *Harsza-Czarita* i inne dzieła.

O życiu Kalidazy także nic nie wiemy. Piękna legenda mówi o nim, że pochodził z rodziny bramińskiej i że osierocony w 6 ym miesiącu życia, wychowywany był przez wolarza. Gdy księżniczka Vasanti postanowiła pojść zamąż tylko za młodzieńca biegłego w sztukach i naukach, wzgardzony przez nią minister, przebrawszy odpowiednio Kalidazę, który miał postawę bardzo piękną, połączył go z księżniczką. Skoro po ślubie podstęp się wydał Vasanti chciała porzucić swego męża, ale ten umiał przebłagać niewiastę rozżaloną, która poradziła mu zwrócić się do bogini Kali dla otrzymania nauki. Gdy młodzieniec ofiarował bogini głowę swoją wzamian za wiedzę, Kali obdarowała go nauką i talentem poetyckim. Z tej racyi otrzymał on nazwę Kali-dazy, t.j. „niewolnika Kali". I śmierć gwałtowną tego poety fantazya ludowa również odpowiednio zabarwiła.

Kalidaza jest autorem dwu najważniejszych poematów, zwanych *Kavia*, a mianowicie: *Raghuvansa* i *Kumara Sambhava*. Oba te utwory poeta napisał wierszem klasycznym, w którym przeważają *anuszhtub* i *upajati*; ta ostatnia miara jest rozwinięciem *trisztubhu* wedyjskiego.

„Raghuvansa", czyli „Rasa Raghu", złożona z 19-tu pieśni, opisuje życie Ramy, oraz jego przodków i następców. W pierwszych 9 ciu pieśniach autor opiewa czterech przodków najbliższych, począwszy od Dilipy i jego syna Raghu. Historya Ramy obejmuje następne 6 pieśni, idąc ściśle za Ramayaną Valmikiego; dalsze dwie pieśni dotyczą najbliższych potomków Ramy, a dwie ostatnie obracają się około 24-ch królów ostatnich, którzy panowali w Ayodhyi. Poemat kończy się śmiercią króla Agnivarny. Opowieść swoją prowadzi Kalidaza dosyć żywo, unikając opisów zbyt długich; styl ma wogóle jasny, choć tu i owdzie zbyt sztucznemi ozdobami strojny. Fantazya bujna



Agra. Filar w sali tronowej.

i obrazowość malownicza cechują talent Kalidazy. Poeta przystępuje z trwogą do opiewania przedmiotu, który geniuszom dawał natchnienie:

Toż ludzie szydzić będą ze skromnego barda,
Co chce królów słonecznych piać chwałę wiekową;
Podobien wyrostkowi, którego, dłoń harda,
Pragnie zrywać owoce nad olbrzyma głową

Ale „czyny szlachetne budzą natchnienie”; a poecie brzmi w duszy „pieśń starożytna” i tak mu drogę toruję, „jak dyament, który przebija perłę dla jedwabiu, żeby w dyademie królewskim zajaśnieć mogła”. Ojciec Raghu, Dilipa, był ideałem króla:

Miał potęgę i piękność, godną bohatera;
Panował tak jak Meru, co z wyżyn spoziera.
Kształtami bogom równy, a umysłem dzielny,
Od lat młodych z nauki czerpał nieśmiertelnej.
Celom wzniosłym poświęcał ducha swego siły,
Więc go czyny potężne chwałą uwieńczyły.
Podatek chętnie ludność przynosi szczęśliwa.
Bo król go ku potrzebom narodu używa;
Toż słońce dobroczynne wodę z rzek nam bierze,
Lecz wzamian stokroć więcej przynosi w ofierze.
Rządził światem, żadnego nie mając rywala,
Jak miasto, które woda ze wszech stron okala!

Nie mniejszemi zbiornikami cnót wszelakich byli następcy Dilipy: Raghu, Aja i Rama. Oto, jak poeta opisuje szczęście narodu pod tym ostatnim monarchą:

Na wyżynach swych siedząc widział władca ziemi
Ayodyę potężną przed stopami swemi.
W środku dumnie się piętrzą wielkich gmachów szczyty,
Szereg sklepów przepięknych, w bogactwa obfity.
Potem Rama wzrok utkwił w srebrne Saryu fale,
Jasne barki o żaglach wiosłują wytrwale...
Gaj zieleni stolicę opasuje wkoło...
Rzesza ludu w ogrodach bawi się wesoło...
Widzi Rama stolicę szczęściem rozjaśnioną,
Więc też tryumf rozkoszny ożywia mu łono!...

Ale gdy po abdykacyi Ramy, syn jego Kusa założył inną stolicę, Ayodiya potężna i piękna w grób się zmieniła. Oto jak poeta opisuje w pieśni XVI ruinę tego miasta:

Świetne niegdyś pałace dziś leżą w ruinie,
Z wież smukłych ani śladu, wszystko w gruzach ginie.
Do świątyń marmurowych, w przepychu siedliska,
Dzisiaj tylko bezkarnie rój gadów się wciska.
O nóżkach malowanych, pasami brzęczące,
Dawniej niewiast po grodzie snuły się tysiące;
Dzisiaj nocą zgłodniałe wędrują szakale,
Łupów z wyciem grobowem szukając wytrwale.
Dawniej fletów dźwiękami drgała toń jeziora,
Gdy się kąpał rój dziewcząt pod cieniem wieczora;
Dziś zamarło już echo pieśni wód wesołej,
Tylko słyszysz jak dzikie prują nurt bawoły.
Niegdyś po tej z marmuru posadzce wspaniałej
Nóżki drobne dziewcząteк przepięknych stąpały,
Dzisiaj pyskiem skrwawionym po strasznej biesiadzie
Tygrysica posokę na ten marmur kładzie.
Dawniej pośród ogrodów dziewczęta urocze
Kwiateczkami swe piękne krasiły warkocze;
A dzisiaj małpy dzikie, w szalonej pustocie,
Łamią krzewy i kwiatów obrywają krocie!
Nocą w żadnem już z okien światło się nie pali,
We dnie — ludzkiej śród ulic nie napotkasz fali;
Dym zniknął, a pająki królują wszechwładnie!..
Któż z tej śmierci dawniejszy blask życia odgadnie?!...

Raguwansa miała przeszło 20-u komentatorów, z których najsławniejszy *Malinatha*. W dziele swem p. t. *Samjivani* wyjaśnia on każdy wyraz tekstu, powołując się przytem i na komentarze dawniejsze.

Kumara Sambhava, czyli „Urodzenie boga wojny", składa się z 17-u pieśni, z których pierwsze siedem poświęcił autor całkowicie rodzicom boga młodego, t. j. Sivie i Parvati. Zazwyczaj tylko ta część poematu ukazuje się w wydaniach drukowanych, gdyż ostatnie 10 pieśni mają charakter silnie erotyczny. Poemat kończy się zabiciem demona Taraki, t. j. osiągnięciem celu, dla którego bóg się urodził. Poeta rozpoczyne od opisu Himalajów, jako góry i króla:

Tam daleko na północ groźny Himalaja
Szczytami potężnemi aż z niebem się spaja
Władnie krajem od wschodu do zachodu morza,
Pan gór, w którym potężna panuje moc boża.

W pieczarach i na polanach brzmią wichry, które poeta nazywa hymnem Himalajów:

Czy słyszysz jęk w pieczarach? to król gór jedyny
Hymn pieje, dmąc potężnie w swe świszczące trzciny.
Głos swój w pieśniach podnoszą niebiescy minstrele
Dźwięk muzyki w dal płynie i aż tam się ściele,
Gdzie słoń wonne gałęzie łamał na wsze strony,
Byle chłodem ugasić swój łeb rozpalony.
Gdzie krwawiąca żywicą sosna wybujała
Wpośród górskich zaciszy swą woń roztaczała!...

Król Himalaya, „posłuszny prawu bogów”, wybrał sobie za małżonkę nimfę niebieskę Menę „dla przedłużenia swego rodu” i został ojcem naprzód syna, a następnie córki, która, będąc w życiu poprzedniem żoną Sivy, przyszła na świat powtórnie. Siva po stracie swej małżonki nie znał innej miłości.

Tam na wirchu, odzianym w wieczną śniegów szatę,
Gdzie tak rzeźwią powiewy w świeżą woń bogate,
Gdzie muzyki niebieskiej rozbrzmiewają dziwy,
Gdzie się Ganga śród głazów rozbija burzliwy.
Tam żył Siva, i w skórę zwierzęcą odziany,
Modlitwą i pokutą czcił Pana nad pany.

Właśnie w chwili, gdy Siva, opłakując swą żonę oddawał się pokucie i umartwieniu, urodziła się ona powtórnie, jako Uma, przeznaczona także dla Sivy, zgodnie z przepowiednią mędrca Narady. Tymczasem demon Taraka tak gnębił niebo i ziemię, że bóg Indra w całym orszaku niebieskim śpieszy do Brahmy, błagając go o uwolnienie świata od złoczyńcy. Widzieliśmy już taką samą przygodę w Ramayanie, gdy chodziło o tyrana Ravanę. Brahma oświadcza, że tylko potomek Sivy może podołać demonowi. Wówczas Indra błaga Kamę, boga miłości, żeby rozpalił w ser-

cu Sivy ogień miłosny. Kama śpieszy wraz z oblubienicą swoją Rati do siedliska Sivy, lecz ujrzawszy boga w postawie ascety, całkowicie w modłach pogrążonego, przeląkł się swej roli. Właśnie wtedy zjawiła się Uma. Olśniewająca piękność dziewczęcia dodała otuchy Kamie, który posunąwszy Umę ku Sivie, skrył się śród kwiatów, żeby rozpocząć swe działanie. Siva, ujrzawszy Umę, przyjął ją słodko:

Jak od wpływu księżyca grozi morzu zdrada,
Tak do serca ascety namiętność się wkrada.
Kiedy ujrzał te usta dziewicze z korali,
Których barwa i świeżość płomieniem się pali,
Gdy uczuł, jak go w otchłań namiętności wtrąca
Jej pierś boska, wzruszeniem dziewiczem drgająca.
Z trwogą spuścił ku ziemi wzrok oczarowany!...

Walcząc z rozbudzoną w piersiach namiętnością, Siva ogląda się dookoła, żeby odnaleźć tego, kto mu taki niepokój wrzucił do duszy. Spostrzegłszy Kamę, który właśnie łuk swój naciągał, takim ogniem strasznym uderzył w boga miłości, że Kama spopielał w mgnieniu oka. Siva opuszcza swoje schronisko, żeby być zdala od dziewicy, a Uma, pełna bólu i wstydu, wraca do ojca. W pieśni 5-ej Rati opłakuje swego oblubieńca, a w pieśni następnej Uma, zrobiwszy postanowienie zdobycia miłości Sivy przez pokutę i umartwienie, opuszcza siedzibę ojca, śpiesząc do życia pustelniczego. Oddawszy się modłom i udręczeniom bezprzykładnym, Uma zdobyła śród anachoretów sławę pokutnicy największej. Pewnego razu zjawia się u niej asceta i wyraża zdziwienie, że Uma chce poświęcić życie takiemu bogu jak Siva, który nie godzien miłości.

Kształtami nie poczesny, a z przodków nieznany,
Postać jego w najlichsze okryta łachmany.
Toż Siva, bez przymiotów, nie godzien jest przecie
Dziecka góry, dziewicy najpiękniejszej w świecie!

Uma, słów tych brutalstwem zrażona jak stalą,
Krew jej żywa do skroni uderzyła falą:
Drgają usta dziewicy, z oczu ogień tryska;
Już widać, jak z niej burza wyłania się blizka.
Jak ty śmiesz—woła dziewczę—głosić te nagany!
Siva bóg doskonały, wielki, niezrównany!
Czyż dusza, która w prochu czołga się i tarza,
Może szydzić z bóstw wielkich, z potęgi mocarza?
Czyliż was, zaślepieńców, nigdy nie przekona
I łaskawość i mądrość bogów nieskończona?!
Powiedz mi, kto jest większy: ten, co w żądzach ginie
Czy ten, który umacnia w trosk ciężkich godzinie?
O! ten świat wasz! Bóg Siva i spojrzeć nie raczy
Na tych zysku brudnego chciwców i zbieraczy!
On gardzi bogactwami, które tak zajadle
Ściga ludzkość, tonąca w swoich żądz widziadle!
On, monarcha, w potężnej trzech światów koronie,
Pośród grobów najchętniej zasiada na tronie.
Hamuj język bluźnierczy! O wielcy bogowie!
Jeden tylko prawdziwy był wyraz w twej mowie.
Zowiesz Boga *nieznangm!* Czyż człek pojąć w stanie,
Kiedy błysnął dzień Brahmy i jego świtanie?!
Więc powściągnij, asceto, swą mowę zuchwałą,
Gdyż w niej błędów za wiele, a prawdy za mało!
Serce moje ubóstwia wybranego pana
I czci tej nie zohydzi twa mowa zbłąkana!

Zaledwie Uma skończyła swoją obronę, rzekomy pustelnik zmienił się nagle i przed dziewicą strwożoną stanął Siva w majestacie piękności boskiej.

Na ten widok zadrżała, jako fala rzeki,
Gdy ją nagle powstrzymał rzucony przed wieki
Głaz olbrzymi w pośrodku cichego łożyska,
O który fala, w biegu uderzając, pryska!...
Księżyc srebrny blaskami lśnił na czole Sivy,
Gdy z ust boga wypłynął głos miękki, pieściwy...
O dziewico szlachetna, uwielbiam cię szczerze!
Już się odtąd najmilszej twej pieczy powierzę.
Zwyciężyłaś cierpieniem i prawdą swej duszy!

Pieśni następne 6 i 7-a poświęcone są opisowi małżeństwa Sivy z Umą i rozkoszom miłości rodzinnej, a także kultowi trójcy najwyższej.

Kumara-Sambhava miała także przeszło 20-tu komentatorów, śród których znany nam Mallinatha zajął miejsce naczelne. Oprócz tych dwu poematów Kalidazy, literatura indyjska posiada i inne *Kavias*, których treść, zaczerpnięta z dwu wielkich epopei, zawiera w sobie dużo liryzmu, erotyki, oraz żywiołów dydaktycznych. Wszelako utwory te nie odpowiadają bynajmniej smakowi europejskiemu i naszym poczuciom estetycznym. Twórcy tych poematów mieli widocznie przed sobą cel jedyny, żeby wykazać swój artyzm we władaniu językiem sanskryckim, w zastosowaniu przeróżnych rodzajów stylu, w tworzeniu wyrazów złożonych, w subtelnościach budowy gramatycznej, w różności miar rytmicznych i w alliteracyi. Łatwo odgadnąć, że wobec takich dążności, autorowie poświęcają bardzo często jasną myśl utworu dla igraszki wyrazów i dziwolągów rytmicznych.

Do kategoryi takich poematów należą: *Bhatti-Karya*, przypisywany Bhartrihariemu († 651) złożony z 22 pieśni o Ramie, które właściwie są tylko ilustracyą form gramatyki sanskryckiej i *Kiratarjunija* t.j. „walka Kiraty („góral:” Siva przebrany) z Ardszuną”. Autor poematu *Bharavi*, zapewne z VI wieku, pozostawił tylko ten jeden poemat, który w przekonaniu krytyków indyjskich należy do klejnotów literatury sanskryckiej. Treść utworu wzięta z Mahabharaty. Yudhisthira przebywa na wygnaniu, a żona Draupadi nagli go, żeby złamał umowę z krewnymi i wrócił do swego królestwa. Tłómaczy ona: że takie poddanie się bierne losowi i bezczynność uwłacza Kszatryi; że dotrzymywanie wiary wiarołomcom jest zbyteczne, że królestwa i sławy nikt słabością i rezygnacyą nie zdobędzie. Tę radę popiera i Bhima, ale król jest niewzruszony i zaleca poddanie się woli bożej. Tymczasem Vyaza, odwiedziwszy króla na wygnaniu, radzi Ardszunie, żeby przez pokutę i umartwienia zdobył tę broń niebieską, za pomocą której zwycięży swych wrogów w godzinie wal-

ki. Ardszuna, idąc za radą mędrca, opuszcza braci i spieszy w Himalaje na pokutę. Po jakimś czasie bóg Indra, którego Ardszuna był synem, wyprawił posła z poleceniem sprawdzenia na miejscu, jak ten łucznik boski spełnia swoją pokutę. Pomimo, że sprawozdanie było najpochlebniejsze dla Ardszuny, Indra postanawia doświadczyć stałości pokutniczej swego syna. W tym celu zsyła do jego siedziby urocze nimfy niebieskie, które poeta opisuje aż w czterech pieśniach. Gdy nimfy, nie zdoławszy uwieść Ardszuny, musiały odejść upokorzone, sam Indra przyjął na siebie postać anachorety, żeby wymową swoją skusić Ardszunę do porzucenia pokuty. Widzieliśmy już taką samą scenę u Kalidazy. Gdy Ardszuna i tym razem nie uległ, wówczas Indra, zrzuciwszy z siebie postać ascety, oświadcza Ardszunie, że jedyną drogą do zdobycia broni niebieskiej jest nabożeństwo do Sivy, który sam tylko może mu przyznać tę łaskę. Bohater, stosując się do tej rady, tak spotęgował swoje praktyki pobożne i umartwienia, że aż wieść o nich doszła do Sivy. Wtedy bożek ten przybywa do Ardszuny w postaci górala *(Kirata)* myśliwego, który pragnie zmierzyć się z nim na siłę i umiejętność władania bronią. Gdy właśnie w owej chwili niedźwiedź olbrzymi zaatakował Ardszunę i został zabity, Ardszuna i bożek przebrany przyznają się do zabicia niedźwiedzia; ztąd sprzeczka, a następnie i walka, którą poeta opisuje aż w 6-ciu pieśniach stylem przesadnym i dziwacznym. Autor wprowadza do walki chmury deszczowe, moc węzów ziejących płomieniami i t. p. Bohater nasz słupieje z podziwu wobec dzielności przeciwnika, który pozbawia go kolejno wszelkiej broni. Ogołocony z oręża, Ardszuna uderza na Sivę jako atleta, a bożek, nie mniejszy siłacz, skacze w powietrze, żeby z góry spaść na Ardszunę. Ten jednak schwycił bożka za nogi i trzymał tak silnie, że Siva, wzruszony męztwem bohatera, daje się poznać Ardszunie, błogosławi go i obdarza bronią,

którą miał odzyskać królestwo i sławę. Taka jest treść owego „klejnotu", z którego, zamiast ustępów z bajki, powtarzającej się do znudzenia, przełożymy kilka aforyzmów podług Williamsa:



Agra. Komnata damska w pałacu królowej.

Jeżeli ci spokojność w tem życiu jest droga,
Nad głupca przyjaznego przełóż mędrca-wroga.

. . . .

Tak jak krople goryczy, dla ust twych niemiłej,
Mogą bardzo skutecznie podźwignąć twe siły;
Tak też słowa, choć gorzkie, lecz użyte w porę
Mogą z wielkiej rozpaczy dźwignąć dusze chore.

. . . .

Nie działaj zbyt pospiesznie; brak rozwagi męzkiej
Jest zazwyczaj przyczyną upaku i klęski.
Fortuna tylko tego za pana wybrała,
Kto naprzód rzecz obmyśli, a następnie działa!

. . . .

Z cierpliwością, rozwagą, nie tracąc godziny,
Naprzód trwały przygotuj grunt pod swoje czyny;
A otrzymasz, jak rolnik, który się nie leni,
Piękne żniwo swych działań w żywota jesieni.

. . . .

Gdyś na drogę wszedł ciężką, po której szli śmiało
Wielkoduszni, swych działań otoczeni chwałą,
Upadek, jeśli z góry był ci przeznaczony,
Będzie listkiem wawrzynu dla twojej korony.
On nigdy na tej drodze nie może być klęską:
Zawsze mędrca upadek jest palmą zwycięzką!

. . . .

Pomnijcie: najpiękniejszą człowieka ozdobą
Jest wiedza obok prawdy; czuwanie nad sobą —
Najcenniejszem ze wszystkich wiedzy upiększeniem!...

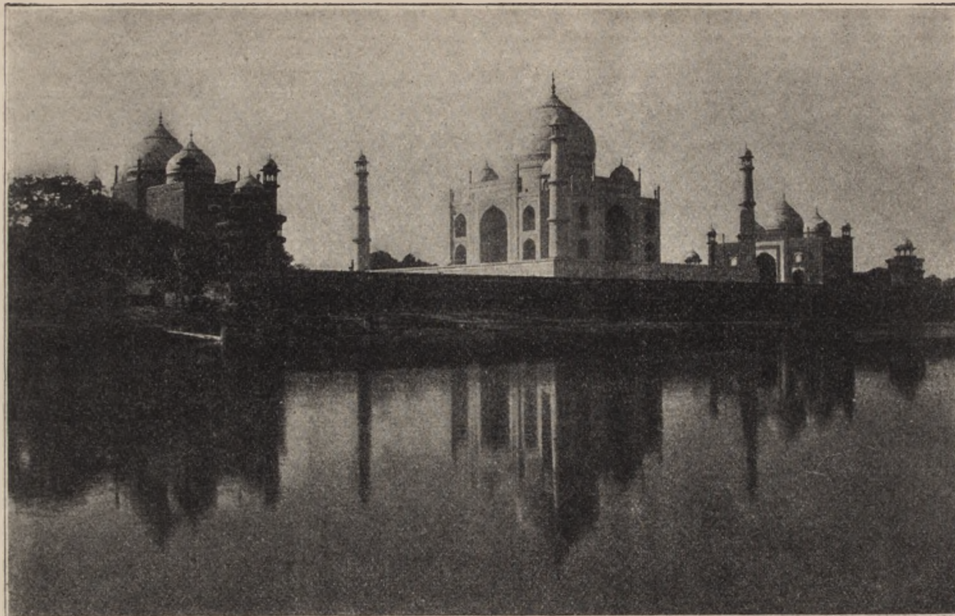
Sisupala-vadha, czyli „Śmierć Sisupali", opisuje w 20 pieśniach zabicie tego księcia przez Visznu. Jak dalece twórca tego poematu, *Magha* (około wieku IX), ubiegał się za igraszkami, świadczy jedna stanca, która przeczytana wstecz, brzmi identycznie z poprzednią, czytaną w sposób zwykły. *Naischadhiya* w 22 pieśniach, napisana przez *Sriharszę* z XVI w., opiewa znaną nam historyę Nala, króla Nishady. Te 4 poematy ostatnie, oraz wzmiankowane wyżej dwa utwory Kalidasy noszą miano zbiorowe *Mahakavyas*, czyli „Wielkie poematy", nie ze względu na ich objętość, lecz z uwagi na treść. Do wybitniejszych poematów epickich należy jeszcze *Haravijaya*, czyli „Zwycięztwo Sivy", napisane przez poetę *Ratnakara* z w. IX. Szczytu kunsztowności mechanicznej dosięgnął *Kaviraja* z IX w. w swym poemacie *Raghava pandaviya*. Opiewa on jednocześnie czyny Ramy i Pandawów. Utwór

tak jest ułożony, że przez użycie wyrazów i zdań dwuznacznych autor, opowiadając dzieje Ramajany, przedstawia w nich zarazem i historyą Mahabharaty. Te same wyrazy, stosownie doznaczenia, w jakiem je rozumiemy, opowiadają treść obu epopei. *Tour de force* tego rodzaju—pisze Macdonnell—jest niewątpliwie objawem jedynym w całej literaurze świata, a jednak Kaviraja znalazł w swym kraju naśladowców. To rozwielmożnienie się kunsztowności retorycznej, która zabijała poezyę, dało początek utworom dydaktycznym: poetykom i retorykom, klasyfikującym przeobfitą różnorodność figur retorycznych, t.j. „ozdób mowy" *(Alan-Karas).* Z pośród wielu dzieł tego rodzaju wymienimy kilka głośniejszych: *Sahitya darpana,* t. j. „Zwierciadło kompozycyi", napisał *Visvantha-Kaviraja* (około w. XV), podając prawidła i przepisy twórczości literackiej od zdań najprostszych aż do epopei i dramatu wraz z przykładami autorów najpoczytniejszych. *Mammata* napisał „Oświetlenie poezyi" *(Kavya-prakasa); Dandin* (prawdopodobnie z VI w.) jest autorem „Zwierciadła poezyi" *(Kavya darsa)* i t. p.

Romansów prozą, zaliczonych do „Kavyas", jest bardzo niewiele, a wartość ich prawie żadna. Olbrzymie rozmiarami, grzeszą zupełnym brakiem akcyi, gdyż wątek główny rwie się bezustannie i ginie w opisach długich i nudnych, które nie wiążą się wcale z rdzeniem powieści. *Dandin* napisał „Przygody 10 ciu książąt" *(Dasa-Kumara-czarita),* t. j. opowieści z życia codziennego, które odzwierciadlają zepsucie społeczeństwa. *Subandhu* (około VII w.) opisuje w powieści *Vasavadtta* historyę bohaterki tego imienia, księżniczki z Ujjayini, oraz Udyjany, króla Vatsy. Znacznie późniejszy *Bana* napisał rommns *Kadambari,* a w którym opowiada przygody księcia tego imienia. Ten sam autor napisał także inny romans *Harsza-czarita,* w którym Bana przedstawia garść szczegółów z życia Harszavardhany, króla z Kanudź.

XVII.

Sanskryckiej poezyi lirycznej bogatą nazwać nie można; nie imponuje ona ani ilością, ani jakością. Indyanie, przy krańcowości swego temperamentu, kochali się albo w epopejach olbrzymich, albo w utworach dramatycznych bardzo długich, lub też w krótkich sentencyach i aforyzmach. Przy nadzwyczajnem upodobaniu w opisowości, nie mogli się oni zadowolić liryzmem „krótko oddechowym” w jego znaczeniu europejskiem. Liryzm przedstawiał dla poety indyjskiego zbyt małe pole do wyładowania fantazyi nieokiełznanej i, powiedzmy prawdę, gadulstwa bezgranicznego. Nawet mistrz największy — Kalidaza — nie umiał w tym względzie zachować miary należytej. Jak w dziale poprzednim, tak i w liryce, zajmuje ten poeta miejsce naczelne, dzięki dwu tylko poematom swoim: *Meghaduta* i *Ritusanhara*. Pierwszy z tych utworów, rozsławiony przez wszystkich pisarzów indyjskich i europejskich, a między innymi przez Goethego, nie dorasta bynajmniej—w mojem pojęciu—*jako poemat liryczny*, do tych wyżyn, na których go ekstaza przesadna umieściła. Zanim usprawiedliwimy swój pogląd, przytoczę naprzód treść poematu *Meghaduta*, czyli „Obłok posłem”, składa się, w przekładzie niemieckim B. Hirzla, ze 116 zwrotek 7-o wierszowych, a treść jego taka: Podanie mówi, że Kuvera, bożek złota, z siedzibą książęcą w Alace, w Himalajach, miał ulubiony swój ogród, w którym wskutek niedbalstwa dozorcy, słoń Indry poczynił szkody olbrzymie. Rozgniewany Kuvera skazał swego sługę Jakszę, bożka podrzędnego, na wygnanie do Ramgiri w Indyach Środkowych, t. j. do miejsca, gdzie Rama i Sita mieli swą siedzibę podczas wygnania. Niestety, Jaksza był w położeniu mniej korzystnem, gdyż idąc na wygnanie, musiał zostawić w domu żonę piękną i młodą, którą ubóstwiał W 8-m miesiącu samotno-



Agra. Tadź. Świątynia i Mauzoleum (w. XVII).

ści, gdy nastąpiła pora deszczowa, wygnaniec, trawiony tęsknotą, pewnego razu spostrzegł płynący po nieboskłonie obłok wielkości słonia. Przewidując, że płynie on ku Himalajom, zrozpaczony małżonek zatrzymuje go w locie błaganiem swojem i prosi, żeby przyjął na siebie poselstwo do niewiasty osieroconej i żeby jej zaniósł słowa pociechy i nadziei. Pomysł, jak widzimy, piękny i poetyczny, ale wykonany... po indyjsku. W tej przemowie do obłoku mógł poeta umieścić, choćby najszerzej, to wszystko, co miało związek z jego tęsknotą i cierpieniami, z jego obawą o istotę umiłowaną; ale toby nie dogadzało tej gorączce opisowości, która trawiła Kalidazę na równi z innymi poetami. Jakoż, nie poprzestając na wyrażeniu obłokowi celu poselstwa i na wskazaniu miejsca, w którem przebywa ukochana, poeta daje mu lekcyą krajoznawstwa, opisując najszczegółowiej nietylko wszystkie miejscowości, przez jakie poseł przejść musi, t. j. góry, rzeki, świątynie i miasta, ale nawet i wszystkie piękności grodu, w którym zamieszkuje żona wygnańca, a także szczegóły jej pałacu i otoczenia. Jedno z dwojga: albo się nie przemawia do obłoku, albo się nie wątpi o tem, że on, płynąc na wysokości Himalajów. widzi lepiej te góry od wygnańca i nie potrzebuje wskazówek jeograficznych. A wreszcie to gadulstwo krajoznawcze tak nie licuje ze stanem ducha Jakszy zrozpaczonego, że czytelnik wcale nie bierze do serca cierpień wygnańca, które uważać musi tylko za ramki do poematu opisowego. Opisy te są wogóle ładne i obrazowe, ale tak przeładowane ozdobami botaniczno-zoologicznemi, których zresztą pełno w każdym poemacie indyjskim, że czytelnik, nieobznajmiony dokładnie z florą i fauną krajową, nie umie sobie zdać sprawy z piękności porównań poetycznych. Dopiero więc po opisie krajów w 560 wierszach, poeta tak rozpoczyna zwrotkę 81-ą.

Tam, o ząbkach, jak perły, urocza i młoda,
O wargach tak czerwonych, jak Wimby jagoda,

O kibici wysmukłej, wzroku trwożnej łani,
Przebywa w swem sieroctwie serca mego pani!
Krągłość bioder chód pięknej ociężałym czyni;
Pod pełnią swego łona gnie się ta bogini,
Najpiękniejsze na świecie Boga arcydzieło!
. . . .
Dziś pewno, pod łez falą ćmi się wzrok jej miły;
Żary westchnień z ust barwę szkarłatną wypiły;
Twarzy jej, w dłoniach skrytej, puklami owianej,
Dawną jasność posępne ćmią bólu tumany...

Ale dajmy pokój wierszom, które, pomimo całej sumienności Hirzla, nie mogą odtworzyć dokładnie powodzi opisowej autora „Meghaduty". — Zobaczmy, jak wygląda rzekomy liryzm Kalidazy w przekładzie Fauche'a *dosłownym* bez rymu i bez rytmu. — Jaksza poleca obłokowi zanieść żonie od męża taką mowę:

„Twój małżonek mieszka w pustelni, położonej na górze Ramy. Jest zdrów i pyta ciebie, żono ukochana, jak ty się miewasz w tej rozłące, gdyż zdrowie jest najpierwszą z pociech dla istot, które bytują w członkach znikomych. Zmuszony do życia zdala od ciebie, gdyż drogę pomiędzy nami zamknęło przeznaczenie zawistne, zespolił on przynajmniej w swych myślach—z swem ciałem chorem i cierpiącem, twoje ciało, jeszcze bardziej chore i cierpiące; z tobą, która łzy wylewasz, siebie, który się kąpie w łez potokach; z tobą, która wydajesz westchnienia ciężkie, siebie, którego dusza wyłania potoki westchnień najcięższych; z tobą, którą bez ustanku trawi żądza, siebie, który nosi żądzę rozpaloną w swem sercu. Odrzucony po za granicę twych uszu i po za widnokrąg twoich oczu, on nie może wygłaszać ci twarzą w twarz wyrazów płynących z namiętności, on, w którym żądza dotknięcia lic uroczych budziła pragnienie wyszeptania do uszu twoich tego, co mógł był powiedzieć głośno nawet w obecności swych towarzyszów. Widzę twe kształty wysmukłe w Prajangu, twój wzrok w oczach gazelli wystraszonej, piękność twych lic w twarzy księżyca, bogactwo splotów twoich w ogonie pawia, grę twych brwi zalotnych w falowaniu małych strumieni; lecz, niestety, nie widziałem jeszcze ani razu, żeby te rysy rozproszone zjednoczyły się kiedy w jednej istocie. Malowałem barwami kruszców twój wizerunek na skale; ty zdawałaś się być

podrażniona miłością, a ja pragnąłem odmalować siebie, klęczącego u nóg twoich. Napróżno! łzy płynące z mych oczu zaćmiewały wzrok mój po tysiąc razy; przeznaczenie okrutne nie ścierpiało i tego nawet, żeby rysy nasze połączone były na kamieniu. Bóg o pięciu strzałach pożera mnie, wyczerpanego już całkowicie, mnie, wygnańca wonnego, jak ziemia sucha, którą drobny deszczyk odświeży, to też osądź, jak ociężale, teraz, gdy pora letnia zamiera, wloką się dni te, w których zasłona z obłoków, rozciągnięta na błękicie nieba, ziębi ogniste słońca promienie"...

Sądzę, że tej próbki wystarczy do uwydatnienia, że w tym najliryczniejszym z poematów liryzm ginie najzupełniej w opisowości.

Jeszcze bardziej opisowym — i tu już z natury rzeczy — jest piękny poemat Kalidasy p. t.: *Ritusanhara*, czyli „Cykl pór roku". Utwór ten, który w przekładzie Bohlena, łacińskim i niemieckim, zawiera 153 strofy 4-rowierszowe (ostatnia 6-owierszowa), składa się z 6-u pieśni, odpowiednio do znanych nam 6-u pór roku indyjskiego. Oto jedyny ustęp liryczny w opisie z lata:

O północy, przy dźwiękach i winie,
Gdy z oddechu biją uczuć żary,
Kiedy zewsząd woń rozkoszna płynie,
Kochankowie gromadzą się w pary.

Krągłe biodra pas lśniący obwija,
Słodkie płyną z kędziorów jej wonie,
W perłach giną i piersi i szyja,
Młodzian sercem w piękności ich tonie.

Te balsamy, co w kwiatach ożyły,
To śród pereł lśniące blaskiem łono,
Ta pieśń ptaszą i lutni dźwięk miły,
Budzą żądzę miłości uśpioną!

Nawet księżyc spogląda z rozkoszą
W rozmarzone oblicze dziewicy;
Gdy go fale zazdrości unoszą,
W blaskach zorzy ginie bladolicy.

Następnie opisuje poeta stan zwierząt, ptaków, gadów i ryb, prażonych ognistemi promieniami słońca:

Lew dyszy głośno i zziajany pała,
Nie ściga słoniów śród leśnych rubieży;
Już w nim odwaga maleje zuchwała,
Język drga ciężko, grzywa mu się jeży.

Słoń wyczerpany zwolnił kroki chyże,
Płoną mu żarem pragnienia wnętrzności,
Trąbą śpieczoną kroplo rosy liże,
O lwa strasznego zapomniał wściekłości.

Dzik ryjem suchym głęboko się wciska
W siłotwie gęste, w kałuże i błoto,
Chciałby pod ziemią wyszukać schroniska
Przed straszną słońca letniego spiekotą.

A oto wyjątek z pory deszczowej:

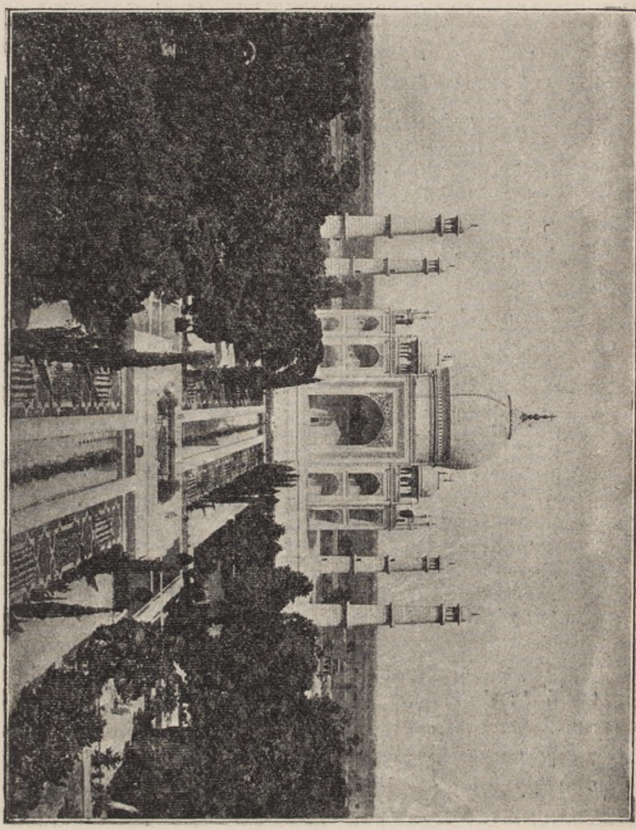
Chmury brzemienne płyną po błękicie,
A z niemi ptactwo spragnione bez miary:
Z szumem rozkosznym dla ucha — obficie
Zlewają wszelkie błogosławieństw dary.

Łuk piorunowy Indra w dłoniach trzyma,
Pośród chmur czarnych grzmot bije po grzmocie;
I wnet się serce raduje pielgrzyma,
Gdy deszcz rzęsisty kładzie kres spiekocie.

Strumienie dzikie, jak płoche dziewczyny,
Chwytając wszystko w swym szalonym tanie,
Drzewa nadbrzeżne rzucają w nurt siny
I rozszalałe giną w oceanie!..

Wierszem nawskroś lirycznym i bardzo ładnym jest *Ghata Karpara* („Naczynie stłuczone"). Ostatnie wyrazy poematu, nie mające z treścią jego żadnej łączności, nadały mu ten tytuł, który właściwie powinien brzmieć: „Nieobecność", lub "Rozłączenie". Treść słowo w słowo ta sama, co w „Meghaducie"; tylko tu kochanka tęskniąca powierza obłokowi swe cierpienia, prosząc go, żeby je powtórzył ukochanemu, który, wyjechawszy w podróż daleką, nie wraca w czasie oznaczonym, zatrzymany w podróży, jak przypuszcza towarzyszka bohaterki, przez gwałtowne

burze deszczowe. Gdy obłok spełnił swe posłannictwo, kochanek wrócił pospiesznie, żeby „posępną siedzibę smutku i bólu" zamienić w siedlisko rozkoszy".



Agra. Tadż.

Dla nas poemat ten jest nierównie milszy od Meghaduty, gdyż autor nieznany skoncentrował treść nikłą w ramach odpowiednich (22 strofy 8-owierszowe) i urozmaicił ją wprowadzeniem towarzyszki, nie po-

zwalając sobie na żadne zboczenia od przedmiotu. Są liczne przekłady tego poematu, z których dwa wyborne: Chezy przełożył go na francuski prozą mistrzowską, a Dursch na niemiecki udatnym wierszem rymowym i na łaciński. Tłomaczę wyjątek podług Durscha.

Wkrótce drogiego ujrzysz podróżnika:
Pot go zalewa, pył gryzie drogowy;
Powiedz, że boleść mą duszę przenika,
Takiemi wzruszaj go słowy:
Jak możesz, luby, żyć odemnie zdala?
Dlaczego obce przebiegasz krainy?
Czyliż serc naszych już dziś nie zespala
Miłości węzeł jedynej?
Przyjrzyj się ptactwu świegotliwej rzeszy,
Jak do gniazd ciągną rozkochane pary.
Czatak ochoczo do samiczki spieszy,
Słodkie z nią spijać nektary.
Wszystko tchnie szczęściem! tylko ja jedyna
Pociechy w sercu nie noszę zbolałem,
Ach, o mnie tylko mój pan zapomina,
Łzy gorzkie moim udziałem!!

Wierszem nawskroś lirycznym i kipiącym namiętnością prawdziwie indyjską jest *Czaura-panczasika*, t. j. „50 strof złodzieja”. Podanie mówi, że autor tego poematu *Bilhana* z Kaszmiru (około 2 ej połowy w. XI) za romans z córką królewską skazany na śmierć odzyskał wolność i otrzymał rękę księżniczki dzięki tym „50” strofom, z których każda zaczyna się od wyrazów: „I teraz jeszcze“. Król, wzruszony potęgą miłości, tętniącej w każdym wyrazie poematu, napisanego w więzieniu na kilka godzin przed terminem wyznaczonym na stracenie poety, ułaskawił winowajcę i uczynił go swym zięciem. Na język niemiecki przełożyli wiersz ten: Dr. Solf prozą i Hoefer wierszem. Przetłomaczymy kilka wyjątków podług Hoefera:

I teraz jeszcze widzę duszą
  Jej lotusowe oczy;
To łono krągłe, przebogate...
  Co zmysł upaja... mroczy...

Pocałunkami chciałbym jeszcze
Wgryść się w jej ust korale!..
I tak jak pszczoła z lilii kwiatu
Slodycz pić w żądzy szale!

I teraz jeszcze myślę — bez niej
Życie me jest mogiłą!
W tej gwieździe słodkiej rozkosz cała
I szczęście moje tkwiło!
Gdy już mój związek z tą najmilszą
Dziś los okrutny zrywa,
Na cóż mi zda się Brahma, Visznu
Albo potężny Siva!

I teraz jeszcze próżno myślą
Ogarniam wszechświat cały,
Takiej jak ona—nikt nie znajdzie
Istoty doskonałej!

Czyż jakakolwiek z niewiast może
Dorównać jej obliczem?
Piękność małżonki boga Kamy
Wobec mej lubej — niczem!

I teraz jeszcze miłość dla niej
Przenika duszę moją;
Jej wspomnieniami trwam jedynie,
One mą boleść koją!
Bierz się do dzieła, kacie, prędzej,
Gdy śmierć mi przeznaczona;
Nitkę żywota przetnij szybko
Bo z nią i boleść skona!

Wreszcie ostatnim poematem lirycznym większych rozmiarów jest *Gitagovinda*, t. j. „Pieśń o pasterzu“, napisana przez *Dżajadewę* z Bengalu w XII w. Treścią jej—miłostki Kryszny z Radhą, nawskroś zmysłowe, przeplatane rosterkami zazdrości i uwieńczone zgodą kochanków. Znamy już ten temat z Purany, więc go powtarzać nie będziemy, tu tylko dodać wypada, że poemat, do którego, oprócz kochanków, wchodzi i powiernica Radhy, jest rodzajem dramatu lirycznego, i że autor napisał go w formie niesłychanie kunsztownej, posługując się aż do zbytku aliteracyą

i rymami wielce złożonemi nietylko na końcu wiersza, ale i w środku. Piękny przekład tego poematu pozostawił Rückert. W owej rozłące Kryszny i Radhy, w ich szukaniu się wzajemnem i pojednaniu ostatecznem komentatarowie indyjscy, zgoła bez żadnej racyi, upatrują odzwierciedlenie stosunku bóstwa najwyższego do duszy ludzkiej.

Oprócz kilku dłuższych poematów lirycznych, wyżej wskazanych, mieli Indyanie średniowieczni daleko więcej utworów lirycznych krótkich, które są raczej sentencyami poetycznemi, wielce śród Indyan popularnemi. Na czele takich liryków aforystycznych stoi *Bhartrihari* o którym, jak prawie o wszystkich pisarzach indyjskich, nic nie wiemy. Podanie mówi, że był bratem i poprzednikiem króla Vikramaditయi i że wskutek niewierności żony, obrzydziwszy sobie wszystkie sprawy ziemskie, zrzekł się tronu, żeby zakończyć życie w zupełnem odosobnieniu od świata. Wedle poszukiwań najnowszych, Bhartrihari miał być gramatykiem, filozofem i poetą w 1-ej połowie 7-go wieku († 651). Podróżnik chiński I-Tsing, który spędził w Indyach lat 20, pod koniec owego wieku podaje, że poeta, zostawszy mnichem buddyjskim, powrócił do życia świeckiego, a następnie 7 razy wędrował w ten sposób pomiędzy klasztorem a światem. Otóż poecie temu przypisują dzieło zwane „Setkami” *(Satakas)*, gdyż składa się ono z trzech setek drobnych utworów, opiewających miłość *(Sringara sataka)*, „Politykę” *(Niti)*, a właściwie „Moralność życiową” i „Wyrzeczenie się namiętności” *(Vairagya)*. Trzy te działy odpowiadają tedy trzem okresom życia ludzkiego: młodości, czyli wiekowi rozrywek, wiekowi dojrzałemu i starości. Treść utworów, zebranych w każdej setce, przeważnie odpowiada tytułowi, choć nie brak zwrotek, ktore były klasyfikowane niewłaściwie. Rozmieszczenie strof jest bardzo dowolne, oparte na podobieństwie treści powierzchownem, niektóre zaś tak są do siebie zbliżone, że je za jeden tekst z pewne-

mi odmianami uważać można. W dodatku jest w aforyzmach każdej setki sporo sprzeczności. Podług Regnauda, tłómacza „Setek” na francuski, wszystkie daue powyższe wskazują, że dzieło, przypisywane Bartrihariemu, ma charakter antologiczny, t. j., że „Setki” składają się z utworów różnych poetów, które po rozklasyfikowaniu ułożone zostały w jednę książkę. Już w r. 1640 Abraham Roger, pastor protestancki, przebywając w Indyach wschodnich, śród innych materyałów zdobył „dwie Setki przysłów Bhartrihariego“, które wydał w swojej „Historyi religii Bramińskiej” (1651), zaznaczając, że je przetłomaczył podług przekładu holenderskiego. Były to strofy moralne i religijne, przełożone następnie w r. 1670 na francuski przez T. Lagrue. Przekłady te nie mają żadnej wartości naukowej. Dopiero uczony Bohlen wydał w r. 1833 w Berlinie tekst sanskrycki „Setek” wraz z przekładem łacińskim. Do tej pory pojawiło się sporo przekładów. Nawet i u nas Leszek Dunin Borkowski napisał rozprawkę o Bhartriharim (1845), podając sporo aforyzmów w przekładzie własnym już dziś cokolwiek przestarzałym i nie ścisłym. Oto próbki w przekładzie moim podług Regnauda. W młodości Bhartrihari tak śpiewał:

Brwi czarowne... ocząt mowa,
Wzrok zamglony... czułe słowa,
Śmiechu fala kryształowa,
Boczenie się dla podniety,
Oto czar i broń kobiety!

Nie znaleźć piękniejszego na ziemi zjawiska
Nad dziewicę, gdy miłość z jej oczu wytryska!
Czyż jest co ponętniejszą nad oddech jej wonią?
W czyim głosie melodye czarowniejsze dzwonią?
I gdzież są rozkoszniejsze na ziemi słodycze
Po nad rosę, co zwilża pączki ust dziewicze?
Co gorętsze nad płomień bijący z jej ciała?
Natura w niem najwyższy czar zogniskowała!...

Nie wierz twierdzeniom poety,
Gdy pisze: „słabe“ kobiety.

Któż o nich „słabe są“ powie
Gdy im hołdują bogowie?!

Choćby się gwiazdy i księżyc i słońce
Na jedno światło przelały jarzące,
Mnie zawsze ciemność grobowa otoczy,
Kiedy mi znikną kochanki mej oczy.

Gdy jej nie widzisz — pali cię tęskota;
Kiedyś ją ujrzał—żądza tobą miota;
Gdy cię jej białe otoczą ramiona,
Wołasz: rozkoszy! ach bądź nieskończona!

Do czego w miłosnym szale
Kobiety dążą wytrwale,
Temu nawet Brahmy władza
Przez obawę — nie przeszkadza!

Visvamitra, Parasara
I innych autorów chmara,
Co to żyją wiatrem, wodą
I śród lasów trawką młodą,
Przed pięknością— w jednej chwili
Cały rozum swój tracili!
W tym dniu wielkim, gdy mężczyzni,
Pobożnością wielką żyzni,
W ustroniu od żądz dalekiem,
Karmiąc się ryżem i mlekiem,
Już zapomną o dziewczynie,
Góra ocean przepłynie!

Niestety, po zachwytach przyszło rozczarowanie.

O! niewątpliwie, miodem ust swych darzy
Kobieta piękna o lotusu twarzy;
Szkoda, że miód ten, tracąc słodycz z laty,
Zmienia się w napój trucizną bogaty!...

Tego szczebiotem, tego wzrokiem nęci,
Trzeciego chowa w sercu i w pamięci.
Toż nie zgadnie nawet Siva,
Która jej miłość prawdziwa.
W ustach miód mają kobiety,
W sercu — truciznę niestety!

Zalotnice wdziękami podsycają żądzo,
A my na nie tracimy młodość i pieniądze!

Kto stworzył ten labirynt bezwstydny i nagi,
Tę niestałość wcieloną, ten szczyt nierozwagi,
To siedlisko żądz wszelkich, przybytek obmowy,
Ten zlepek przewrotności do szalbierstw gotowy;
Te usta rodem z piekła, ten wielki kosz zbrodni;
Ten jad, który zowiemy ambrozyą—wyrodni:
Tę linę, która wszystkich tak wiąże do świata,
Że duch ludzki w jej więzach ku niebu nie wzlata;
Kto stworzył tę maszynę przedziwną—kobietę?!...

A teraz przełożymy prozą kilka aforyzmów z księgi 2-ej, o moralności:

„Można wyrwać siłą perłę z paszczy delfina, przebyć morze, pokryte falami burzliwemi, nosić na głowie, zamiast kwiatu, węża rozwścieczonego; ale nikt nie zdoła pokonać uporu głupca.‘. „Cisnąc silnie, można wydobyć z piasku oliwę; podczas pragnienia można pić wodę *mirażu;* szukając dobrze, możnaby znaleźć zająca z rogiem; lecz nikt nie zdoła pokonać uporu głupca“. „Brahma stworzył dla głupoty płaszcz, którym się okrywać może podług woli, t. j. milczenie. Jest ono zawsze, a zwłaszcza w towarzystwie uczonych prawdziwą ozdobą dla tych wszystkich, którym brak wiedzy“. „Lepiej błądzić w przesmykach górskich śród zwierząt dzikich—niż mieszkać w pałacu pośród głupców“. „Ukorzcie swą dumę, o królowie, wobec posiadaczów skarbu największego, jakim jest wiedza i nie dopuszczajcie, żeby byli w niedostatku mężowie, których głos wymowny—wiedzą i których nauki przejdą do potomności“. „Ani bransolety i naszyjniki z pereł lśniących, jak księżyc, ani obmywania, namaszczania i kwiaty nie stanowią ozdoby człowieka; jest nią tylko wymowa; wszystkie inne ozdoby znikną — ona jedna jest niezniszczalna“. „Wiedza jest dla człowieka pięknością najwyższą; wiedza jest narzędziem potęgi, sławy i szczęścia; wiedza jest panem panów, przyjacielem, który nam wszędzie towarzyszy; wiedza jest potężniejszą od bóstwa! Człowiek bez wiedzy jest zwierzęciem“. „Cierpliwość—to puklerz, gniew—to najstraszniejszy z wrogów; przyjaciele, to lekarstwa boskie, źli — to węże; wiedza czysta bogactwem; skromność — najpiękniejszą z ozdób; poezya — tronem“ „Ci zdobywają szacunek świata, którzy mają życzliwość dla swoich, miłosierdzie dla niższych, surowość dla złych, przyjaźń — dla dobrych, roztropność względem książąt, prawość względem mędrców, odwagę wobec wroga, cierpliwość względem swych panów, a złośliwość względem kobiet“. „Przyjaźń złych różni się od przy-



Agra. Tadź. Brama.

jaźni dobrych, jak cień poranku od cienia wieczoru; tamten, zrazu wielki, zmniejsza się ciągle; ten—mały z początku —wciąż wzrasta". „W szczęściu dusze wielkie są delikatne jak lotus—w przeciwnościach twarde jak skała, o którą krzemień uderza". „Kropla wody, spadając na żelazo rozpalone, niknie bez śladu, gdy spadnie na liść lotusu błyszczy jak perła, a w konsze ostrygi śród oceanu. staje się perłą prawdziwą; toż samo z nami: przymioty nasze są zależne od zetknięcia z ludźmi".

A oto parę wyjątków z księgi 3 ej, o wyrzeczeniu się świata:

„Twarz moja poorana bruzdami, głowa posrebrzona siwizną; członki moje omdlałe, lecz żądze—mają cały ogień młodości". „Motyl wpada bezwiednie do światła lampy i ginie; ryba chwyta bezwiednie przynętę, zawieszoną na haczyku, a my, wiedząc, że żądze są siecią z nieszczęść utkaną, nie opuszczamy ich nigdy. O, jakże wielka jest otchłań zaślepienia naszego!" „Rozkosze posiadają niestałość fal morskich; życie przemija w mgnieniu oka; szczęście młodości trwa chwilę; przywiązanie, które żywimy w sercu dla istot nam drogich, nie ma podstawy trwałej. O mędrcy, którzy wiecie ile jest warta rzeczywistość tego świata, oświecajcie ludzi swą wiedzą!". „Mój dom jest wspaniały, synowie moi cieszą się szacunkiem wielkich, bogactwa moje niezliczone, kochanka moja olśniewająca, a młodość moja w pełni rozkwitu! Tak głupiec mówi do siebie w zaślepieniu, i przypuszczając, że te wszystkie skarby będą wieczne, zamyka się w więzieniu świata. Ale ten szczęśliwiec, który pojął znikomość rzeczy ziemskich, zrywa ze światem i poświęca swe życie kontemplacyi".

Bardzo interesujący jest zbiór krótkich poezyj erotycznych na modłę Bhartrihariego p. t.: „Sto strof Amaru" (*Amaru sataka*), w których upatrywano znaczenie mistyczne ze względu na domniemanego autora tych strof, słynnego filozofa *Sankaraczarya*. Legenda przypisuje mężowi temu wskrzeszenie zmarłego króla Amaru, pod którego imieniem wyszły strofy powyższe. Jest on znawcą wybornym serca niewiasty i celuje w odtwarzaniu miłości zmysłowej we wszystkich jej przejawach i stanach. W utworach je-

go—pisze Schroeder—widzimy kochanków w szczęściu i tęsknocie, w sporach miłosnych, dąsach i przebaczaniach nieskończonych, a za każdym razem, malarz ten umie nadać obrazom swoim rysy zadziwiająco nowe i subtelne. Oto kilka próbek, które przetłómaczylśmy podług przekładu Böhtlingka w jego zbiorze wielkim p. t.: *Indische Spriche.*

„Dlatego, że przychodząc zawsze nad ranem, okradasz mnie ze snu i dlatego, że we mnie dobrodusznej, zanikło nawet poczucie godności własnej, już teraz dla ciebie nic nie znaczę?“ „Czegożem uczynić zaniedbał, o piękna?“ „Ty się już zupełnie za męża nie uważasz – idź precz!“ „Tyś chora“. „Tak! a couczynię dla wyleczenia siebie, o tem później usłyszysz“. Albo inna scena: „Ukochana!“ „Panie!“ „Przestań się gniewać kapryśnico!“ „Czegożem się w gniewie dopuściła?“ „Ależ to mnie zasmuca?“ „Tyś mi nie uczynił żadnej przykrości—jam tylko winna“. „A więc czegóż tak płaczesz?“ „Przed kimże mam płakać?“ „Naturalnie, przedemną“. „Czemże ja jestem dla ciebie?“ „Ukochaną“. „Nie jestem nią i dlatego tak płaczę?“ Albo taki obraz miłości małżeńskiej: „Młoda żona, widząc, że nikogo nie ma w sypialni, unosi się na łóżku, patrzy długo w twarz swego męża, który zdaje się być pogrążony we śnie, i całuje go bez obawy; ale gdy spostrzega, że się włosy na jego obliczu poruszają, spuszcza głowę, przejęta wstydem, a mąż, śmiejąc się wesoło, całuję namiętnie swoją niewiastę.“

Albo inna małżonka młoda takie sama sobie czyni wyrzuty:

„Dlaczego ja głupia nie objęłam męża w swoje ramiona? Dlaczego poruszałam twarzą na wszystkie strony, gdy mnie całował? Dlaczego mu w oczy nie patrzałam? Dlaczego nie wyrzekłam do niego ani słowa?“ Albo wizerunek kochanki obrażonej: „Żeby nie usiąść z nim razem na jednej ławce, odeszła daleko od kochanka, pod pozorem szukania czegoś; dla uniknięcia jego uścisków rozpoczęła rozmowę, trzymając przy sobie służbę: w ten sposób środkami bardzo uprzejmemi zapewniła powodzenie swemu gniewowi“. „W gniewie ściska go silnie wątłemi ramionami swemi; wieczorem prowadzi go do salonu wobec przyjaciółek swoich i żeby wyrzucić mu winę, szepcze do niego głosem drżącym: czy zrobisz to jeszcze?

A kochanek szczęśliwy bić się pozwala, przecząc wszystkiemu i uśmiecha się, gdy ona płacze". „Kiedyś zmarszczanie brwi było oznaką gniewu. milczenie—karą, uśmiech wzajemny—przebaczeniem, a spojrzenie — łaską! Ah! miłość nasza, jak widzisz, umarła, bo ty się czołgasz u nóg moich, a gniew mój nie ustępuje". A oto szczerość naiwna innej dziewczyny: „Przez czas długi marszczyłam brwi, ćwiczyłam się w zamykaniu oczu, próbowałam starannie hamować śmiech, sposobiłam się wytrwale do milczenia i, żeby okazać swą stałość, nawet serce usiłowałam znieczulić; wszystkich tych środków użyję w chwili odpowiedniej, ale czy się udadzą—los jeden wie tylko". Bo „jeżeli nawet zmarszczę brwi bardzo udatnie, to z oczu będzie tęsknota przebijała; jeżeli zatamuję słowa, to lica będą uśmiechem promieniały; a jeżeli nawet okażę twardość serca, to skóra na ciele mojem pokrywać się zacznie miękkością wilgotną wzruszenia. Ach! jak tu wytrwać w tych dąsach na widok ukochanego!..."

Istnieje także zbiór drobnych poezyj lirycznych p. t.: *Sringaratilakam,* przypisywany Kalidazie, a wydany przez Gildemeistra. Oto parę wyjątków, które tłómaczę podług przekładu Böhtlingka, dokonanego prozą:

Jak śmiesz przychodzić? W dodatku, zuchwale
Usta me w sztucznym całować zapale?!
O! bezwstydniku, w szalbierstwa bogaty,
Nie waż się kraju dotykać mej szaty!
Już mnie dziś, łotrze, twa czułość nie zmami!
Ja twemi teraz gardzę przysięgami!
Toż bezsennością rozpaczy znękana,
Na ciebie, zdrajco. czekałam do rana,
A ty u innej czerpałeś rozkosze?!
Precz do niej! twego widoku nie znoszę!
Już ciebie kochać moja pierś nie zdoła:
Kwiatów zużytych nie dotknie się pszczoła!

Albo:

Dokąd idziesz, mój bracie? Śpieszę do lekarza.
A to po co? Choroba wielce mnie przeraża.
Czy to nie masz w swym domu kochającej żony?!
Daj upust namiętności—będziesz wyleczony!

Albo:

Robak cierpienia serce moje toczy,
Więc zwróć znów ku mnie lotusowe oczy;
Bo przecież każdy doktór mi to przyzna;
Że na truciznę — lekarstwem trucizna!

Albo:

Twoje oczy — lotus siny;
Twoje ząbki — to jaśminy;
A w bukiecie tym — z kolei —
Twarz — przepiękny kwiat nymfei!...

Gdy o luba, twoje ciało
Z kwiatów, jako kwiat powstało:
Czemuż tobie Pan stworzenia
Tylko serce dał z kamienia?!

Tego rodzaju drobne utwory liryczne, przeważnie treści miłosnej, znajdujemy także w poetykach sanskryckich. W dziele retorycznem *Sahityadarpana* znajduje się piękny wierszyk o drzewie Asoka, które podług podania, wtedy rozkwita, gdy go dotknęła nóżka dziewicy. Tłómaczę go w całości podług Schroedera.

Ty, co głowę tak wznosisz wysoko,
Barwną z kwiecia jaśniejąc koroną;
Powiedz, proszę, o piękna Asoko,
Co się z moją stało narzeczoną?

Tak śród wiatru potrząsasz swą głową,
Jakby trudne pytanie me było?!
Toż ty jedna odpowiedzi słowo
Możesz wyrzec z całą prawdy siłą.

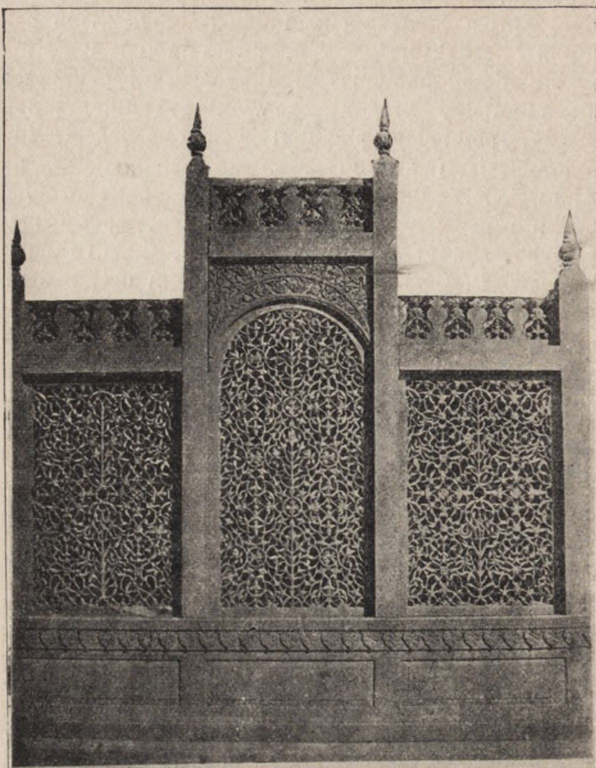
Skoro wtedy przystrajasz się w kwiaty,
Gdy cię nóżką dotknęło pierzchliwą
Dziewczę w krasie piękności bogatej,
Pośród krzewów bujające żywo.—

Czyżbyś mogła — tak pełna dziś chluby,
Szatą kwiecia zajaśnieć wspaniałą,
Nie zaznawszy dotknięcia mej lubej?!
Więc mów, co się z ukochaną stało?...

I Prakryt posiada mnóstwo poezyj lirycznych. Bardzo bogatą entologię tego rodzaju stanowi *Saptasataka* („Siedem Setek”) poety *Hala*, który prawdopodobnie żył około r. 1000. Jest to prawdziwy skarb poezyi ludowej, z którym poznał Europę H. Brunnhofer w swej książce „O duchu liryki indyjskiej” (1882). Sądzę, że o duchu tym czytelnicy mogą wyrobić sobie pojęcie dostateczne z przykładów powyżej przytoczonych. Wprawdzie czar tych drobnych utworów, pełnych woni, zasadzający się głównie na pięknym języku i subtelności wyrażeń obrazowych, ginie po większej części w przekładach sanskrytologów europejskich, którzy tłomaczą te klejnociki drobne przeważnie prozą, albo wierszem rytmicznym, ciężkim i niezdarnym, wszelako i z przykładów tych możemy sobie, co najmniej, wyrobić pojęcie o ideałach poety indyjskiego i o jego upodobaniach retorycznych. Całe swoje *zdobnictwo* liryczne poeta indyjski czerpie ze świata roślinnego i zwierzęcego, tak, że oczu nie lotusowych trudno spotkać, usta zawsze *wimbę* przypominają, a nawet i zęby mają pokrewieństwo z jaśminem. Z królestwa ptaków są przytaczane nieustannie: *czataka*, który tak jest dumny, iż raczejby umarł z pragnienia, niż pił z chmury krople deszczowe; *czakora*, który się poi promieniami księżycowemi i *czakravaka*, symbol wierności małżeńskiej. Treść liryk indyjskich leży na dłoni i żadnych rozbiorów nie wymaga; jest ona przeważnie miłosna i nawskroś zmysłowa. Piękne ciało niewieście—oto bóstwo jedyne, które wprowadza poetę w szał upojenia bezgranicznego. Dusza ukochanej nie istnieje; o jej zalety wewnętrzne nikt nie pyta; okrom ciała bogatego we wszystko uroki, tylko jedna uległość jest cnotą, przez poetów indyjskich wymaganą. Namiętność dla ciała przeszła w takie pijaństwo rozkoszy zmysłowych, że *nie ma* poety indyjskiego, któryby w opisie piękności dziewczęcia nie postawił na pierwszem miejscu pełni jej łona, pod którem *zawsze* uginać się

musi i bujnych kształtów jej bioder. Jeżeli miłość we wszystkich czasach i u wszystkich narodów była czynnikiem potężnym w życiu człowieka — to czynnik ten, wskutek warunków klimatycznych, doszedł do potęgi wprost bajecznej w Indyach, tym kraju przeciwieństw najskrajniejszych, gdzie duch ludzki, miotając się ciągle pomiędzy wzniosłością a brudem ziemskim, pomiędzy prostotą a wyolbrzymianiem pojęć i rzeczy, pomiędzy pięknem a potwornością, idzie w skłonnościach swoich albo za ascetyzmem najskrajniejszym, albo za wyuzdaniem żądz zmysłowych, nie znającem żadnego hamulca, żadnych pęt moralnych, żadnej granicy. Fantasta, filozof i marzyciel—pisze R. Szmidt w swem świeżem dziele o erotyce indyjskiej—Indyanin zespolił w sobie to wszystko, co go czyni prawdziwym wirtuozem miłości, która zarówno w teoryi, jak w praktyce, ma dla niego znaczenie tak niesłychane, że tej potęgi nawet sobie wyobrazić nie możemy. Skłonny do szematyzowania, Indyanin dzieli wszystko, co dotyczy człowieka, na trzy wielkie grupy: *Dharma*, t. j. czyny moralne i pobożne; *Artha*, t. j. wszystko, co przynosi korzyść materyalną, i *Kama*, która ogarnia wszelkie przyjemności, wszelkie rozkosze zmysłowe, oparte przedewszystkiem na miłości płciowej. Obok tych trzech grup zwanych *trimarga*, istnieje i 4-ta *moksa*, czyli wyzwolenie, t. j. zupełne, oddanie się bóstwu. Otóż podług teoretyków indyjskich, *Kama*, będąca podstawą Dharmy i Arthy, stanowi najgodniejszy cel usiłowań człowieka *(purusartha)* i koronę całej „trivargi", którą Lamairesse, nie bez słuszności, nazywa „teologią hindusów". I wistocie, miłość — dodaje Smith — odgrywa w Indyach taką samą rolę, jak religia, a nawet w stopniu daleko wyższym, niż ta ostatnia, przenika życie całe, wszystkie uczucia i wszystkie myśli narodu. To też obok praktyki erotycznej i obok poezyi miłosnej, rozwinęła się także bardzo bujnie litera-

tura miłości teoretyczna, obfita w traktaty obszerne „o sztuce kochania". Na czele ksiąg takich stoi słynna *Kamasutra*. Autor jej, *Vatsyayana*, ogarnął w tem



Tadż. Ściana marmurowa.

dziele cały materyał miłosny, czerpiąc go nie tylko z życia, ale i z przeróżnych ksiąg tooretycznych. Prowadzi on tu Indyanina od kolebki aż do grobu, przez wszystkie fazy miłości, jako „konkurenta" o pannę,

jako człowieka żonatego i wiarołomcę, jako wietrznika, t. j. „zjadacza serc”, jako wielbiciela heter, jako amatora żon cudzych; widzimy tu życie haremowe i nieustanne intrygi współzawodnic, spoglądamy w otchłań obłędów płciowych, a wreszcie mamy tu „naukę tajemną”, pełną recept na wszystkie przypadłości miłosne wraz z całym szeregiem roślin leczniczych, które mają w cierpieniach erotycznych oddawać usługi nieocenione. Jednem słowem, jest to dla historyka kultury niewyczerpana kopalnia wiadomości.

Ze względu na znaczne pokrewieństwo z utworami powyżej wyszczególnionemi pomieszczamy tu jeszcze i tak zwane aforyzmy moralne *Czanakya*, które właściwie należą już do działu *Niti Sastras*. Nazwa ich pochodzi od słynnego ministra Czanakya, zwanego „Machiavellim indyjskim”, który był autorem bardzo licznych traktatów o rządzie i polityce (*Niti*), oraz przepisów moralnych. Podanie mówi, że Czanakya zabił króla Nandę, żeby osadzić na tronie Czandraguptę, a przedmiot ten stanowi, jak zobaczymy, treść jednego z dramatów. Istnieje pięć zbiorów, przypisywanych temu pisarzowi: *Nitisataka*, *Nitisastra*, *Laghu Radżanitisastra*, *Vrddha-Radżaintisartra* i *Czanakyasloka*. E. Monseur, porównawszy ściśle te zbiory, przekonał się, że zawierają one ogółem 606 stanc, z których tylko 238 zaliczył do kategoryi nowych i przetłómaczył, reszta zaś znajduje się w *Indische Sprüche* Böhtlingka. Oto próbki, które przełożyłem podług Monseur'a.

Kobieta jest czarą ognia, a mężczyzna czarą masła,
W kimże wiara w związek sił tych jeszcze dotąd nie wygasła?

. . . .

Dla bramina—bóstwo w ogniu [1]), dla rozumnych—w sercu będzie,
Głupiec widzi go w bałwanach, a prawdziwy mędrzec—wszędzie.

---

[1]) W ogniu ofiarnym, czyli w ofierze.

Woda ma wszystkie nasiona; a ogień poczet bóstw długi,
Kobieta—wszystkie rozkosze; a bramin—wszystkie zasługi.

. . . .

Kruk, kogut, pisarz—przysługę—podobnym sobie rad czyni,
Gryzą się tylko zajadle: lwy, słonie, psy i bramini.

. . . .

Z długami—to tak jak z dziećmi; każdy je bierze ochoczo,
Ale gdy oddać potrzeba—radości nasze się mroczą.

. . . .

I cóż wart rodowód sławny, gdy puste głowy spichlerze:
Toż wiedzy nikt nie dziedziczy; a bez niej—człowiek—to zwierzę.

. . . .

Uległa, jak niewolnica, namiętna, jak kurtyzana,
Dbała o kuchnię i wierna—oto jest żona kochana!

. . . .

Przyjaźni ludzkiej—zysk treścią, więc nie licz na nią zbyt wiele:
Matkę bez mleka, choć własną—porzuca nawet i cielę.

. . . .

Dzieci kobiety rozpustnej godności swojej nie strzegą,
Nie ufaj nigdy tym ludziom, co wyszli z łona brudnego.

. . . .

Straszliwa otchłań jest żądzy; nęci ją każdy łup świeży;
Choćbyś w nią rzucił świat cały—ona się jeszcze rozszerzy.

. . . .

Kobiety kochać niezdolne—nikt nie jest przez nie kochany,
Wciąż oblubieńców zmieniają, trawione żądzą odmiany.

. . . .

Oceniaj wszystkie zdobycze, któremi los cię obdziela,
Lecz ponad wszystkie nowości—starego ceń przyjaciela!

. . . .

Mędrzec śród brudów największych godności swojej nie splami:
Sandał trucizny nie przejmie—choć go obwiną wężami!

. . . .

Pole—rankiem, dom—w południe, skarby oglądaj wieczorem,
Ale syna nieustannie pod swoim trzymaj nadzorem.

Oprócz powyższych, istnieją i inne księgi z aforyzmami poetyckiemi. *Silhana*, poeta z Kaszmiru, napisał *Santi-Sataka* t. j. „Setkę spokoju.” *Sridharadasa* jest autorem antologii p. t. *Sadukti kar namrita*, czyli „Nektar dobrych maksym”, t. j. zbiór aforyzmów 446 poetów, przeważnie bengalskich, ułożony w r. 1205. *Sarngadhara* ułożył w w. XIV antologię p. t. *Sarngadhara padhati*, t. j. około 6000 aforyzmów 246 autorów. Wreszcie *Vallabhadeva* ułożył zbiór „Wyborowych aforyzmów” *(Subhas hitavali)*, których jest 3500. Cały kwiat sanskryckiej poezyi aforystycznej (około 8000) zebrał i przetłómaczył Böhtlingkh we wzmiankowanych „Indische Sprüche.”

Ponieważ od aforyzmów do przysłów—krok tylko, więc na zakończenie tego rozdziału wydobędę garść klejnotów ze skarbca tej mądrości ludowej, która u Indyan, jak i u innych narodów, bujnie kwitnęła. Bogaty zbiór przysłów sanskryckich i telugu wydał z tekstem i przekładem angielskim kapitan M. W. Carr. Oto wyjątki z tego zbioru w naszym przekładzie:

„Zbyt wielka egzaltacya jest przyczyną upadku. Kto nie posiada przewodnika – ginie: kto ma przewodnika młodego — ginie: kto ma kobietę za przewodnika — ginie; kto ma wielu przewodników—także ginie. Siła człowieka tkwi w pokarmie. Człowiek jest niewolnikiem pieniędzy. Majątek zatrzymuje się u progów domu; przyjaciele i krewni—u grobu; czyny dobre i złe towarzyszą człowiekowi na tamten świat. Mało nauki—dużo pychy. Mały początek—dobry. Lękaj się nawet łaski człowieka złego. Dla człowieka chorego nie ma praw. Kto śledzi błędy cudze—nie zna własnych. Rada kobiety—zabójcza. Ten jest mądry, kto gniew swój stosuje do siły swojej. Przez zwłokę i nektar staje się trucizną. Któż doszedł do granicy swych pragnień? Człowiek dobry szuka honoru; średni—majątku i honoru; nizki — majątku; sam honor jest majątkiem człowieka wielkiego. W człowieku dobrym gniew trwa przez chwilę; w średnim—przez dwie godziny; w nizkim—przez dzień i noc; a w grzeszniku wielkim — aż do śmierci. Pragnienia biedaka powstają i giną. Wytrwałość czyni człowiekiem. Fortuna sprzyja wytrwałym

i wielkodusznym. Choćbyś czynił dobrze człowiekowi nizkiemu — złym będzie: wąż karmiony mlekiem nabiera więcej trucizny. Co jest możliwe przez podstęp, jest niemożliwe przez waleczność. Gdy tygrys poszczący przerwie post — zagryzie krowę. Dług, ból i plama powinny być w porę usunięte. Wóz nie potoczy się o jednem kole. Szczęście dosięgnie człowieka żyjącego nawet po stu latach. [Możesz zobaczyć kwiaty drzewa figowego, kruka białego, nogi u ryb w wodzie, lecz nie ujrzysz tego, co jest w umyśle kobiety.] Kogóż na ziemi nie ujarzmi piękna niewiasta? Czas jest silniejszy od wszystkiego. Ten żyje — kto zdobył sławę. Głos jest pięknością kukułki; czystość—pięknością kobiety; nauka—pięknością brzydaka: cierpliwość — pięknością ascety. Powodzenie w przedsięwzięciu zależy od siły człowieka wielkiego, nie od środków. Smutek jest gorączką człowieka. Przez obcięcie uszu i ogona pies nie będzie koniem, ani osłem, lecz psem. Każdy działać powinien zgodnie z głosem narodu. Zięć jest planetą dziesiątą (która sprowadza nieszczęście). Głupiec jaśnieje tak długo, dopóki nie przemówi. Król jest siłą słabego; krzyk jest siłą dziecka. Odwaga jest środkiem powodzenia we wszystkiem. Matka nie przeklina swego syna. Pośród ludzi balwierz jest hultajem największym. Kobieta nie jest stworzona do niezależności. Nie osiągniesz przyjemności bez przykrości. Kłamstwo jest grzechem największym. Mąż jest ozdobą żony. Niema większego wroga nad zarozumiałość. Ojciec zadłużony jest wrogiem syna; matka niemoralna jest wrogiem dzieci; żona piękna jest wrogiem męża; syn głupi jest wrogiem rodziców. Żałoba po stracie ojca trwa 6 miesięcy; po stracie matki—rok; po stracie żony—dopóki się nowa nie znajdzie; a po stracie syna — zawsze. Człowiek złej opinii jest umarłym za życia. W nieobecności mężczyzn wszystkie kobiety są czyste. Świadomość możliwości czynu jest nieodstępną pobudką wytrwałości. Mędrzec jest silny, głupiec — słaby. Dla rzek — woda jest rzeczą główną. Złoto zamienia we wrogów matkę i syna. Bez cnoty nie ma honoru. Gdzie jest człowiek cnotliwy—tam jest Bóg. Jaki ojciec—taki syn. Jaki król—taki naród. Człowiek prawdomowny jest wrogiem świata. Jeśli serce nieczyste — wszystkie czyny będą złe. Ten żyje prawdziwie, przez którego ludzie żyją. Post jest najlepszem lekarstwem Skromność jest ozdobą kobiety. Klejnot nauki jest wielkiem bogactwem. Milczenie jest ozdobą głupca. Towarzystwo jest trucizną dla biedaka; żona młoda—trucizną dla starca. Kobieta stara—żona czysta. Na stu ludzi znajdziesz jednego bohatera: na tysiąc — jednego mędrca. Prawość jest wszędzie ozdobą. Zrób dziś — co

masz zrobić jutro. Cnota i występek płyną z towarzystwa. Prawdą zdobywasz świat. W pozycyi silnej i tchórz jest lwem. Głupiec jest szanowany w domu własnym; właściciel—w swej posiadłości; król—we własnym kraju; uczony—wszędzie. Prawda jest córką czasu. Niema sprawiedliwości w ucisku. Żona złodzieja jest zawsze wdową. Bogacz jest królem, choćby był synem niewolnicy. Mały rozum—duży apetyt."

A oto wiązka przysłów hindustańskich, które wyjęliśmy ze zbioru T. Roebucka:

„Każdy człowiek jest stróżem swego honoru. Myśl o sprawach własnych, a cudze pozostaw ludziom. Każdy kogut najlepiej walczy na własnych śmieciach. Dmij sam we własną trąbę. Kto umiera bezżenny, idzie do piekła. Jedynka i jedynka czynią jedenaście. Kot nie zabija myszy dla Boga. Ta kobieta jest mężatką, którą mąż kocha. Nie tnij gałęzi, na której siedzisz. Opiewaj chwałę tego, który cię karmi. Nikt nie wie, co jest przyjemne Bogu, ale każdy wie, co jest przyjemne człowiekowi. Czy melon upadnie na nóż, czy nóż na melon — zawsze melon cierpi. Mieszka w rzece, a jest w niezgodzie z krokodylem. Cierpliwość, cnotę, przyjaciela i żonę można wypróbować tylko w niedoli. Nędzarz, który odmawia odrazu, jest lepszy od bogacza, który daje niechętnie. Złoto poznasz przez kamień probierczy, a człowieka przez życie z nim. Choćbyś mu obciął nos i uszy—on to przyjmie za zaszczyt. Współzawodnictwo lepsze od zawiści. Jeden oddech — tysiąc nadziei. Jedna ręka nie wyda dźwięku Jeśli chcesz utrzymać swój honor—nie proś nawet o kroplę wody. Zależność jest rozczarowaniem wiekuistem. Lekarz stosuje środki, ale Bóg leczy. Bądź cnotliwy i nie myśl o reszcie. Krowa nie wstydzi się swego cielęcia."

XVIII.

Tradycye indyjskie, rozmiłowane w cudowności, utrzymują, że dramat spadł z nieba, że Brahma stworzył pierwszy kodeks tej sztuki nowej, jako dodatek

do Wed *(Natya-Veda)*, a święty mędrzec Bharata, otrzymawszy sztukę dramatyczną za pośrednictwem objawienia, przekazał ją ludziom w Encyklopedyi wierszowanej p. t. *Natya Sastra*. Zarodek dramatu spotykamy już w Rigwedzie, której Samhita posiada 15 hymnów w dyalogu. Dzięki zamiłowaniu aryjczyków wedyjskich w muzyce, tańcu, śpiewie i widowiskach uroczystych, sztuka dramatyczna rozwinęła się w Indyach bardzo wcześnie, a kapłani ze sprytem sobie właściwym przejęli ją do potrzeb kultu. Drugiem źródłem dramatu była epopeja, której pieśniami rapsodowie wzbogacili nową sztukę, dramatyzując przed publicznością legendy najbardziej ulubione. Rapsodowie tacy łączyli się w towarzystwa i rozdzielali role pomiędzy siebie, występując w kostyumach odpowiednich. Bogowie nowi, uznawszy potęgę sztuki dramatycznej, uciekają się często pod jej skrzydła, żeby za pomocą przedstawień scenicznych oddziaływać na masy. Siva, wielki aktor, wynalazca tańca męzkiego *(tandava)*, został uznany za bóstwo opiekuńcze widowisk teatralnych. Bohater Kryszna, będący najpopularniejszem wcieleniem Visznu, dostarczył dramatowi całego bogactwa legend fantastycznych, które, wprowadzone do teatru, podtrzymywały kult tego bożka, przesiąknięty mistycyzmem nawskroś zmysłowym. Buddyzm i dżainizm, dwie religie zrazu nadzwyczaj wrogie teatrowi, z czasem pojednały się z nim całkowicie, używając go do propagandy religijnej. Dzięki tym wszystkim czynnikom teatr rozwijał się coraz potężniej. Używając pierwotnie języka ludowego, z czasem, ogarnąwszy opowiadania epiczne, liryzm i powieść, przeszedł w dziedzinę sanskrytu, wprowadzając go do sztuk teatralnych na użytek występujących w nim osób ze sfery wyższej. Krysznaizm rozwinął, udoskonalił i rozpowszechnił sztukę dramatyczną, która, zdaje się, była znana w Indyach już w 3-m w. przed Chr. za panowania króla Asoki.

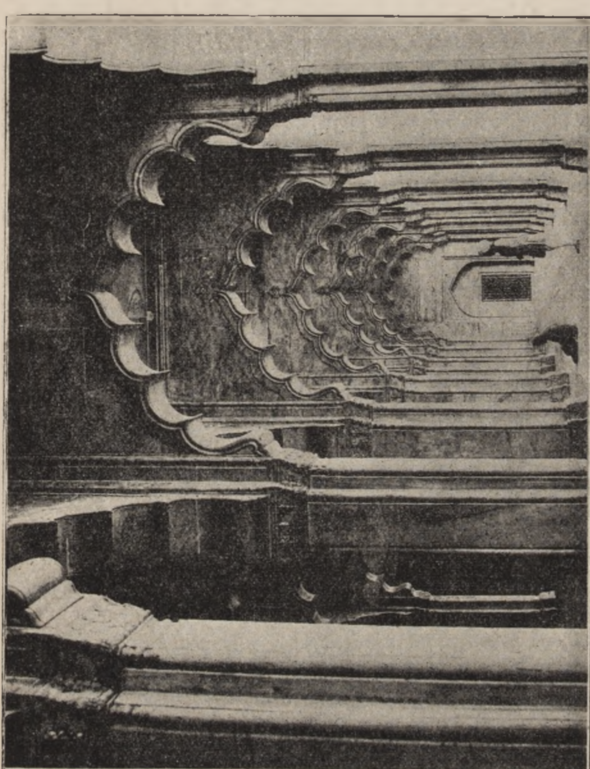
Rozmiłowani aż do przesady w formułkach teo-

retycznych, w systematyzowaniu i klasyfikowaniu każdej nauki, Indyanie złożyli całą swą wiedzę dramatyczną w odpowiednich traktatach dydaktycznych, które były dla dramatopisarzów kodeksami niewzruszonemi. — Na czele tych dzieł stoi wzmiankowana *Natyasastra*, która, ogarniając wszystkie działy sztuki teatralnej, wykłada: budownictwo, ceremonie religijne, retorykę, mimikę, deklamacyę, metrykę, poetykę ogólną, rodzaje dramatyczne, ustrój dramatu, dekoracyjność, charakterystykę osób, muzykę i role. Dzieło to, wydawane dotychczas częściowo, kończy się historyą bajeczną dramatu. Drugim z kolei traktatem, bardzo cenionym, jest *Dasa Rupaka*, w którym autor wyłożył tylko zasady poezyi dramatycznej, a mianowicie: przedmiot dramatu, bohatera, bohaterkę, inne osoby, język i charakter akcyi, prolog, 10 rodzajów głównych i poetykę dramatu. Ostatnia strofa tego traktatu, napisanego wierszem bardzo zwięzłym, zaznacza, że autorem księgi jest *Dhanamjaya* z w. X po Chr. Księgą klasyczną o teatrze indyjskim jest *Sahitya darpana*, z której czerpali wszyscy komentatorowie i krytycy. Autor jej, *Visvanatha Kavi-raja* (z XII lub XV w. po Chr.), nie ograniczając się do przepiów sztuki dramatycznej, wyłożył poetykę zupełną, t. j. traktat estetyczny o smaku i stylu. Czerpie on wszystkie przepisy z poprzedników swoich, ale tworzy samodzielne przykłady, popierając każdą regułę.

Wyrazy *rupa* i *rupaka*, stosowane do utworów dramatycznych w ogólności, oznaczają charakter ich zewnętrzny, gdyż „rupa" oznacza właściwie „formę," powierzchowność rzeczy. Forma dramatyczna *(natya)* stanowi kombinacyę słów, wygłoszonych z mimiką *(nrtya)* i tańcem *(nrtta)*. Wszystkie utwory dramatyczne dzielą się na dwie kategorye: rodzaje wyższe *(rupakas)*, w których poezya stanowi żywioł główny widowiska i rodzaje drugorzędne *(uparupakas)*, w których przeważa mimika i taniec. Rodzajów wyższych jest 10, którym przoduje *nataka*. Różnią się one na-

turą przedmiotu *(vastu)*, bohaterem *(nayaka)* i uczuciem *(rasa)*. Przedmiot autor czerpie albo z legend, albo z fantazyi, albo z obu tych źródeł, akcya zaś musi być w Indyach, na ziemi lub w niebie. Przedmiotem głównym *(adhikarika)* jest intryga, która prowadzi bohatera do urzeczywistnienia swych pragnień, a przedmiot ten obraca się w sferze trzech kategoryj: obowiązku, miłości lub interesu, oddzielnie wziętych lub połączonych. Przedmiot sztuki przedstawia autor w akcyi *(dreya)* i w opowiadaniu *(cravya)*, które stanowczo przeważa nad akcyą. Czas nie ogranicza przedmiotu, który może rozwijać się w ciągu roku, albo nawet i kilku lat. Bohater, t. j. osoba główna dramatu, bywa zazwyczaj uosobieniem wszelkich doskonałości, a musi być albo szlachetny i wesoły, albo szlachetny i spokojny, albo szlachetny i niezłomny, albo szlachetny i wyniosły. Ponieważ przedmiotem sztuki jest prawie zawsze historya miłości bohatera, przeto jako kochanek, bywa uprzejmy, gdy dzieli swe serce pomiędzy różnemi kochankami; fałszywy, gdy stara się ukryć zdradę; czelny, gdy przed kochanką dawną nie kryje miłości nowej i wierny, jeżeli poprzestaje na jednej. Z najrozmaitszych kombinacyj tego rodzaju wytworzyło się 48 odcieni bohatera. Bohaterka *(nayika)* prowadzi intrygę, nadając dramatowi charakterem swoim wyraz specyalny. Należy ona albo do bohatera, albo do innej osoby, albo do całego świata. Jeżeli bohaterką jest żona bohatera, musi posiadać wszystkie przymioty; ale cudza żona nie może być przedmiotem jego miłości. Bohaterka, która należy do całego świata *(sadhavana)*, jest kobietą publiczną, kurtyzaną, biegłą w sztukach pięknych, bezczelną i wyuzdaną. Pozorami swej miłości zdobywa coraz nowe ofiary ze wszystkich sfer, a wyssawszy je, wyrzuca „za drzwi" przez matkę swoją, która jej służy za pośredniczkę. Otóż taką rozpustnicę może autor wprowadzić na scenę tylko zakochaną; wolna od miłości, może występować jedynie

w farsach dla wywołania śmiechu. Jeżeli bohaterem sztuki jest bożek, pół-bóg lub król, prostytutka nie może być bohaterką. Uczucia wreszcie, przejawiające się w bohaterach, bywają ośmiorakie: miło-



Agra. Meczet perłowy.

sne, komiczne, patetyczne, tragiczne, bohaterskie, straszne, przerażające i cudowne. Mogą one wszystkie jednoczyć się w komedyi, ale jedno musi być główne. Oprócz najrozmaitszych ozdób językowych, których autor używa do upiększenia swej sztuki, po-

siłkuje się także tańcem męzkim *(tandava)*, żeńskim *(lasya)*, pieśnią *(geyapada)* z towarzyszeniem instrumentu i deklamacyą specyalną. Personel *(patra)* sztuki składa się: z osób wyższych *(uttama prakriti)*, które są uczone, zręczne, przemyślne, biegłe w przepisach świętych i tradycyach, cnotliwe i doświadczone; „z osób niższych" *(adhama prakriti)*, które są gburowate, złe, głupie, skłonne do bójki, niewdzięczne, kłótliwe, nie szanujące niczego, skłonne do obmowy, szkodzenia ludziom i do złodziejstwa, a wreszcie „z osób średnich" *(madhyama prakriti)*, znających zwyczaje świata, oddanych pracy ręcznej i wogóle trzymających środek pomiędzy kategoryami poprzedniemi.

Sztuki indyjskie opierają się przeważnie na intrygach pałacowych, śród których występuje król jako bohater w otoczeniu sług swoich i rodziny. Bohaterowi w intrygach miłosnych pomaga przedewszystkiem trefniś *(vidusaka)*, t. j. bramin, śmieszny ciałem, strojem i językiem, karzeł, kulawy, żarłok, kłótnik i głupiec. Jest on najbliższym powiernikiem króla w jego miłostkach, często niezręcznym, ale wiernym. Wszystkie osoby w sztuce bawią się nim i szydzą z niego. Drugim powiernikiem króla jest rodzaj poety dworskiego *(vita)*, zdolny rymopis, znawca sztuk i nauk, doświadczony w stosunkach z kurtyzanami, sługa uprzejmy, który umie i rozprawiać i działać zręcznie. Wreszcie trzecim jest poseł *(duta)*, wysyłany wszędzie, gdzie potrzeba, a zwłaszcza do bohaterki, zdolny, zręczny, podstępny, chytry, wytrwały, obdarzony pamięcią i słodyczą. Takaż sama osoba płci żeńskiej znajduje się i przy bohaterce dramatu. Wchodzą też często osoby rządowe, jak: minister *(mantrin)*, jenerał *(senapati)*, sędzia *(pradvivaka)* i urzędnicy w ogólności *(ayukta)*, oraz słudzy *(ceta)*. Z osób żeńskich występują: królowa pierwsza *(mahadevi)*, zawsze rozmiłowana w swym małżonku, zazdrosna, lecz powściągliwa, dalej królowa *(devi)*, o przymiotach podobnych, córka królewska, oddana miłości i rozrywkom,

a zazdrosna o swe rywalki; następnie faworyta *(svamini)*, córka jenerała lub ministra, czarująca pięknością i charakterem, a nazywana *bhogini*, jeśli posiada słodycz, skromność i cierpliwość; dalej „stara” *(sthavira)*, znająca tradycye polityczne królów i sprawy państwa; „młoda księżniczka” *(kumari)*, która jeszcze nie doświadczała wrażeń miłosnych; przełożona haremu *(mahattora)*, aktorka *(natakiya)*, tancerka *(nartaki)*, śpiewaczka *(gayiki)* i kurtyzana *(ganika)*. Wchodzą też do sztuki osoby neutralne *(napumsaka)*, jak: bramini, szambelani i rzezańcy. Osoby wyższe w dramacie mówią sanskrytem, niższe zaś różnemi narzeczami, stosownie do swego stanowiska, t. j. wogóle prakrytem.

Dramat właściwy, bez względu na rodzaj, rozpoczyna się od błogosławieństwa *(nandi)*, po którem idzie prolog, t. j. romowa dyrektora z aktorem, polecająca publiczności autora i sztukę, Typem najpełniejszym utworu dramatycznego jest komedya bohaterska *(nataka)*, oparta na legendzie słynnej, a zakończona przy pośrednictwie cudowności. Bohaterem jej musi być potomek królów, świętych lub bogów. Sztuka tego rodzaju, pisana zwykle prozą i wierszem, składa się najmniej z pięciu, a najwyżej z 10-u aktów. Komedya mieszczańska *(prakarana)* różni się od bohaterskiej tylko naturą intrygi i stanowiskiem bohatera, którym bywa minister, bramin lub kupiec. Jednoaktówką jest *bhana* („monolog”), w której bohater wykształcony opowiada swoje przygody i urwisostwa, nie szczędząc opisów bohaterskich i miłosnych dla podniecenia widzów. Treść, czerpana z fantazyi autora, łączy się tu z tańcami i śpiewami. Komedya komiczna *(prahasana)* jest także jednoaktówką z tańcami. Dramat fantastyczny *(dima)* oparty bywa na jakiejś znanej wszystkim historyi, a wyłącza miłość i komizm. Bohaterami są bogowie i półbogowie, a wszelakie sztuczki czarnoksięzkie, w połączeniu z zaćmieniami księżyca i słońca, mają potęgować grozę

akcyi. Jednoaktówką jest „widowisko wojenne” *(vyayoga)*, o przedmiocie dobrze znanym, z bohaterami sławnymi. Dramat nadnaturalny *(samavakara)*, oparty również na treści sławnej z 12 bohaterami, złożonemi z bogów i demonów, zamyka się zwykle w 3-ch aktach. Jest jeszcze wiele innych rodzajów sztuk dramatycznych drugorzędnych, ale już o nich mówić nie warto. Nie mamy ani miejsca, ani ochoty gubić się w tej powodzi szematyzmu indyjskiego, który w umyśle czytelnika wytworzyłby tylko zamęt niepotrzebny, żadnego nie przynosząc pożytku. Całą tę dramaturgię indyjską przedstawił szczegółowo pierwszy Wilson w swem dziele o teatrze Hindusów, które dla wszystkich późniejszych historyków literatury, było skarbnicą aż do chwili ukazania się książki S. Levi'ego (1890). Autor ten, przedstawiwszy na 156 stronicach drobiazgowe przepisy dramaturgii indyjskiej, tak pisze: „Oparte na dziełach pochodzenia, natchnienia i smaku indyjskiego, ustalone na spostrzeżeniach bezpośrednich, obcych wszelkim badaniom psychologicznym i estetycznym, przepisy teatru indyjskiego odpowiadają dokładnie prawom zasadniczym geniuszu Indyan.” Dotąd dobrze; ale gdy Levi utrzymuje dalej, że przepisy te „zabezpieczyły Hindusów od pewnych błędów, które mogli byli popełniać pod wpływem swego temperamentu,” to już jest dla nas niepojęte w ustach europejczyka i w dodatku Francuza. Czyż formułki szematyczne, bezduszne, których komedyopisarz indyjski trzymać się musiał, „jak pijany płotu,” nie były dla geniuszu Indyan stokroć zgubniejsze od temperamentu, będącego przecież najdzielniejszym bodźcem twórczości? Levi pisze, że te przepisy „utrzymały twórczość dramatyczną Indyan na wyżynach niekiedy świetnych, zawsze zaszczytnych, przez 15 wieków;” a nam się zdaje, że właśnie twórczość owa jest dlatego stosunkowo tak *marna*, ponieważ ją krępowały i zabijały te nieszczęsne przepisy, które, jak sam autor przyznaje, wytworzyły „prawdziwą *ka-*

stę poetów podległych tym samym prawom, trzymających się *niewolniczo* tych samych formuł." Czyż tam, gdzie twórca musi być niewolnikiem pewnych szematów, może być mowa o rozwoju twórczości indywidualnej?... Odpowiedzią na to pytanie jest właśnie teatr indyjski, którego sztuki, bez względu na piękności sporadyczne, jakie w nich tu i owdzie spotykamy, są szablonami. Nie mogą one, z małym wyjątkiem, wywrzeć wrażenia głębszego na czytelniku, przy czytaniu bowiem już drugiej komedyi spotykamy *receptę* na każdym kroku, nietylko w sytuacyach i w charakterach, ale nawet w myślach i wyrażeniach.

Zanim przejdziemy do samych utworów dramatycznych, wypada nam poznać scenę indyjską. Teatrów stałych w Indyach nie było. Widowiska odbywały się bądź pod gołem niebem, bądź też w budynkach przygodnych, lub czasowo skleconych, albo wreszcie w pałacach, które posiadały salę odpowiednią *(natya-sala,* albo *samgita sala),* gdzie zazwyczaj niewiasty dworskie kształciły się w tańcach i muzyce. Aktorowie, wędrując z miejsca na miejsce, wozili z sobą wszelkie przybory sceniczne i sami zajmowali się urządzeniem sceny, którą przykrywała zasłona o barwie zastosowanej do charakteru sztuki. Zasłony białej używano do sztuk miłosnych, żółtej do bohaterskich, ciemnej do smutnych i t. d. Ze sceny dwoje drzwi prowadziło do *nepathyagrha*, t. j. do kulis, lóż aktorów i *foyer.* W sali zasiadał na tronie świetnym pan przedstawienia *(sabhapati)* w otoczeniu swojego dworu, haremu, gwardyi, służby i t. d., a przed rozpoczęciem widowiska odbywała się tak zwana *purvaranga,* t. j. cała serya aktów i obrządków religijnych, które miały usuwać wszelkie przeszkody. Osobą główną w towarzystwie aktorów *(natavarga natya)* był dyrektor *(sutradhara)*, pełniący jednocześnie obowiązki budowniczego. Musiał on znać się na wszystkiem: dramaturgia, poetyka, retoryka, muzyka, historya, genealogia, jeografia, oprócz sztuki aktorskiej wchodziły

w zakres jego wiedzy. Żona jego, zwykle aktorka trupy, zajmowała się nietylko grą na scenie, ale także gospodarstwem teatralnem i domowem. Dyrektor miał dwóch pomocników: jednego przy urządzaniu teatru *(sthapaka)*, a drugiego do zajęć reżyserskich *(pa riparsvika)*. Aktorem *(nata)* mógł zostać tylko osobnik, posiadający piękność postawy. Rekrutowano ich z kast nieczystych i pogardzonych, albowiem klasa aktorów była zawsze uważana „za hańbę Indyj", a nadano im przezwisko *dżajajiva*, t. j. „żyjących z żon swoich", które były prostytutkami. Sądy nie przyjmowały aktora za świadka, a bramin nie mógł jeść pokarmu, ofiarowanego mu przez aktora. Pomimo tego jednak aktorowie wybitni cieszyli się przyjaźnią nawet królów, a stosunek autorów z aktorami pierwszorzędnymi był zawsze bardzo serdeczny, gdyż aktorowie tacy, jako grający po sanskrycku, musieli mieć wysokie wykształcenie. Aktorki *(nati)* wykształcone stały na jednym poziomie z kurtyzanami. Materyał sceniczny składał się ze skał, wozów niebieskich, pancerzów, szyszaków, zbroi, wieńców, strojów, różnych ozdób, wreszcie szminki i tym pod., ale zmian dekoracyj nie było. Jeżeli aktor ma podlać drzewo, zrywać kwiaty i jechać konno i t. p., czyni to wszystko za pomocą ruchów rąk i nóg. Zato kostyumy były świetne i malownicze.

Wilson w r. 1827 przypuszczał, że repertuar indyjski składa się co najmniej z 60 sztuk dramatycznych, tymczasem Levi znalazł w katalogach przeszło 350 utworów. Pomimo tego autor wymienia tylko trzydzieści kilka sztuk dotychczas wydanych w tekście oryginalnym, a zaledwie kilkanaście tłómaczonych na języki europejskie. Rzecz prosta, że o streszczeniu każdej z tych sztuk w książce niniejszej mowy być nie może, raz dla braku miejsca, którego zabierają bardzo dużo takie rozbiory ilustrowane choćby krótkiemi wyjątkami, a powtóre i z tej przyczyny, że czytelnik nie wieleby na tem skorzystał ze

względu na podobieństwo szematyczne i bezbarwność wieln komedyj indyjskich. Odsyłając tedy czytelników ciekawszych do przekładów francuskich i niemieckich, bardzo tanich, i zalecając tym, którzy nie znają jęzków obcych, wyborne rozbiory sztuk głównych prof. Tretiaka, ilustrowane obfitemi wyjątkami [1]), postaramy się scharakteryzować jak najtreściwiej tylko kilka utworów większej wartości.

Przedewszystkiem zaznaczyć trzeba, że komedyopisarze indyjscy, z bardzo małym wyjątkiem, wcale się nie troszczą o życie zwykłe, prawdziwe, rzeczywiste, które stanowi krynicę najbogatszą dla sztuk scenicznych. Pogardzają oni nietylko prawdą życiową, ale nawet wszelkiem prawdopodobieńswem, którego od sztuki dramatycznej wymagamy. Fantastyczność i cudowność panuje na scenie indyjskiej żywiołowo, zgodnie ze smakiem narodowym i wskutek tego *deus ex mahina* stanowi czynnik najpotężniejszy. Powtóre, autorowie wcale się c pomysłowość nie ubiegają; każdy z nich bierze z epopei lub innych poematów bajkę gotową i albo przenosi ją najściślej do dramatu, rzecz prosta, w szacie dyalogu, albo ją przekształca lub uzupełnia podług planu własnego. A ponieważ chodzi o dogodzenie publiczności, która pewne postacie legendowe szczególniej umiłowała, przeto jedni i ci sami bohaterowie powtarzają się w wielu utworach aż do znudzenia, jak np. Rama i Sita. O intrygę, o powikłanie wypadków, o świeżość czynników dramatycznych poeta nie dba zupełnie, gdyż publiczność nie oddziaływała w tym kierunku. Następnie opisowość, zgodnie z duchem indyjskim, bujna i rozwlekła, panuje wszechwładnie nad akcyą, która w wielu utworach jest prawie żadną. Przemówienia „na stronie” są nadmiernie długie, tak, że często w roz-

---

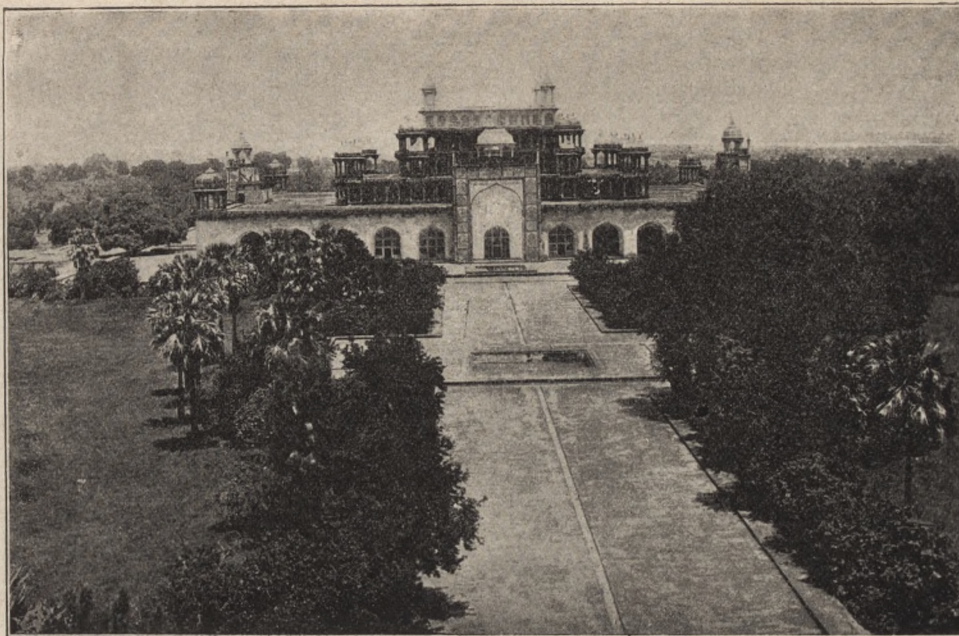
[1]) „O dramacie staroindyjskim“ w „Szkicach literackich“ serya II, Kraków, 1902.

mowie dwu osób jedna i druga mówią do siebie po kilka wierszów. Osoby, wykrojone ściśle podług przepisów, są przeważnie figurami szablonowemi: bohaterowie koronowani mówią i działają podług recepty, ich trefnisie, pozbawieni zgoła humoru, operują frazesami bezbarwnemi, a o reszcie osób działających nawet mówić nie warto. Miłość, która stanowi rdzeń prawie wszystkich utworów, po za chwilowemi porywami namiętności zmysłowej, jest wogóle czułostkowo-deklamacyjna; powstaje ona za pierwszem spojrzeniem i wybucha odrazu namiętnością zmysłową, którą poeta odtwarza w dyalogach, naszpikowanych porównaniami botanicznemi, stereotypowo powtarzanemi. Ponieważ sztuka dramatyczna była tylko służebnicą kasty, więc zawsze dążnością jej główną jest apoteoza braminów lub bóstw najbardziej protegowanych. Wobec tego cośmy powyżej zaznaczyli, nastręcza się pytanie, czemże jest właściwie dramat indyjski? Oto jak odpowiada Levi na to pytanie: „Dramat indyjski, sądząc o nim z przemówień w prologach jest nadewszystko *dziełem stylu.* Autor, który przedstawia przedmiot najbardziej zużyty, temat najbanalniejszy, poleca się słuchaczom swemi przymiotami stylowemi, pomijając „zalety utworu, rzeczywiste, bo dramatyczne”. Europa zawdzięcza odkrycie dramatu indyjskiego Jonesowi, któremu przyjaciel jego, Hindus, w ten sposób zwiastował ową nowinę: „Literatura nasza posiada *rozmowy* prozą i wierszem, wystawiane kiedyś wobec radżów”. To określenie, dla dramatu indyjskiego najwłaściwsze, harmonizuje w zupełności z twierdzeniem Wilsona, że wyraz *nataka* oznaczał pierwotnie *„poemat, który miał być widziany”*. I rzeczywiście, komedye indyjskie są tylko poematami, przedstawianemi w rozmowach, Indyanie bowiem, rozkoszując się swemi legendami ukochanemi, które im przez wieki deklamowali rapsodowie, pragną tylko za pomocą widowisk scenicznych uzmysłowić sobie te baśnie dla osiągnięcia wrażeń silniejszych (*rasa*). I z tego

jedynie stanowiska możemy oceniać dramat indyjski, któremu suggestyonowana krytyka europejska przypisała znaczenie całkiem niezgodne z rzeczywistością, jak to za chwilę zobaczymy.

Już prof. Wilson, zaznaczając pewne podobieństwa pomiędzy sztukami indyjskiemi a greckiemi, stwierdził różnicę najważniejszą obu teatrów w zupełnem nierozdzielaniu przez Indyan tragedyi od komedyi. Sztuki indyjskie są zawsze tkaninami mieszanemi, w których, jak w życiu, „powaga i smutek kojarzą się z lekkością i śmiechem”. Zakończenie dramatu śmiercią jest w sztukach indyjskich niedopuszczalne; a jakkolwiek poeta usiłuje nieraz wywołać grozę lub współczucie głębokie dla ofiary, to jednakże nie wypuszcza swych widzów, przejętych smutkiem, lecz pod koniec sztuki musi ich pocieszyć i rozweselić. Przepisy zabraniają również na scenie: bicia, drapania, całowania, jedzenia i spania.

Na czele dramatopisarzów indyjskich stoi znany nam już twórca „Ritusanhary” i „Meghaduty”—Kalidaza, który sławą olbrzymią zatarł pamięć poprzedników swoich, jak: *Bhasa*, *Somila*, *Ramila*, *Kaviputra* i *Sandra*. Kalidaza pozostawił trzy komedye bohaterskie: *Malavikagnimitra*, *Sakuntala* i *Vikramorvasi*. Pierwszy z tych utworów, jako najsłabszy, przypisywano pierwotnie innemu autorowi, ale już A. Weber w gruntownej przedmowie do przekładu swego tej sztuki (1856) dowiódł, że do takich przypuszczeń „żadnej nie ma podstawy”, bo naprzód „nierówna wartość trzech komedyj nie jest tak bardzo widoczna” („gar nicht so sehr prononcirt”); powtóre „dzieła poetyczne jedego autora są bardzo często nierównej wartości”, a po trzecie „podobieństwo języka i myśli w trzech sztukach, dostatecznie dowodzi, że ten sam autor jest ich twórcą”. W tej pierwszej sztuce dwie osoby są postaciami historycznemi: Agnimitra i ojciec jego Puszpamitra, który będąc jenerałem ostatniego króla z dynastyi Maurya, zabił go i założył w Magadzie nową dyna-



Secundra. Grób Akbara.

styę królów Sunga. Malavika jest piękną towarzyszką królowej Dharini, która kazała kształcić swą faworytkę w tańcu i muzyce. Królowa, zazdrosna o nią, strzegła jej przed wzrokiem Agnimitry, który jednak, poznawszy wizerunek dziewicy, zapragnął posiąść oryginał, zwłaszcza gdy na koncercie Malavika zajaśniała przed królem nietylko pięknością, lecz także i talentem niepospolitym. Pomimo czuwań królowej, Malavika przyszła na schadzkę z Agnimitrą, ale Dharini, dzięki przypadkowi, chwyta winowajców i miota się przeciw królowi. Na szczęście, wiadomość o zwycięztwie, odniesionem nad Grekami, tak rozrzewniła królowę, że pod wpływem radości zgodziła się dobrowolnie na związek króla z Malaviką.

Od tej sztuki, nieodznaczającej się zaletami wybitniejszemi, przechodzimy do Sakuntali, której sława rozbrzmiewa w Europie przez wiek cały, dzięki Goethemu. Przeczytawszy tę sztukę, poeta w ekstazie romantycznej napisał: „Jeśli chcesz ogarnąć w jednem imieniu kwiaty wiosenne i owoce jesieni; to, co czaruje i porywa, z tem, co nasyca i karmi, t. j. niebo i ziemię, wymów Sakuntala — a wszystko powiedziałeś”. Możnaż się dziwić, że *taka* pochwała, wygłaszana przez *takiego* mistrza poezyi, musiała światu całemu zawrócić głowę i że, dzięki tej ekstazie Goethego, którą usprawiedliwić można tylko ówczesnem wrzeniem romantyzmu, do tytułu „Sakuntala” przyrósł od owej doby wyraz „arcydzieło” i błąka się dotychczas po książkach nawet bardzo uczonych sanskrytologów. — Ze względu, że Sakuntala znana jest ze wszystkich podręczników, a nawet istnieje przekład polski, nie będziemy jej rozbierali szczegółowo; podamy tylko treść jej w zarysie, w celu wykazania jej stron dodatnich i ujemnych. — Naprzód co do bajki, to jest ona romantyczno-czarodziejską. Król Duszmanta, ścigając w lesie gazelę, zapędził się do pustelni mędrca Kanny, który wychowywał piękną Sakuntalę, córkę bogini Manaki. — Spostrzegłszy uro-

czą dziewicę pośród kwiatów i w towarzystwie dwu młodych przyjaciółek: Anusunji i Priyamavady, król zachwycony, podsłuchując z za krzaka rozmowę dziewczyn, ukazuje się nagle w owej chwili, gdy Sakuntala, napastowana przez pszczołę, woła ratunku. Zaledwie król przemówił kilka frazesów, a Anusuja, ujrzawszy człowieka obcego, poprosiła, w imię gościnności indyjskiej, żeby spoczął na ławce, już Sakuntala rzekła do siebie: „Od chwili, gdy ujrzałam tego człowieka, czuję, że wszystkie uczucia moje zmieniły się w inne wprost sprzeczne z uczuciami lasu pustelniczego”, i zaraz potem dodaje: „że gdyby była wolna, jużby nie opuściła nieznajomego”. Po odejściu dziewic król postanawia nie wracać do miasta, żeby jeszcze ujrzeć Sakuntalę, i na tem się kończy akt I-szy. W akcie 2 im, pozbawionym wszelkiej akcyi, słyszymy mdłą gadaninę pomiędzy trefnisiem (Viduszaką) a królem, który spowiada się ze swoich zachwytów dla Sakuntali. Właśnie, gdy obmyśla sposoby dostania się do niej, anachoreci proszą go, żeby przez czas jakiś zamieszkał w pustelni dla obrony ascetów i dziewic przed demonami. Król, uradowany, zgadza się i wyprawia trefnisia do królowej. W akcie 3-im Sakuntala, trawiona gorączką miłości, spowiada się ze swych cierpień przyjaciółkom, a król, podsłuchawszy rozmowę, znów zjawia się nagle i wyraziwszy uczucia swoje dla Sakuntali, wchodzi w prawa jej narzeczonego. Gdy kochankowie zostali sami, rozpoczyna się scena równie piękna, jak gorąca, w której młodzi ludzie, kipiąc zmysłowością indyjską, przechodzą w dyalogu ponętnym całą gamę żądz płomiennych, która jednak przy ostatnim tonie musiała zgrzytnąć rozdźwiękiem, gdy w pobliżu rozległ się głos anachorety, spieszącego z wodą „dla złagodzenia cierpień Sakuntali”. Posłuchajmy, jak to dziewczę naiwne, poleciwszy kochankowi skryć się w krzakach, boleje nad schadzką przerwaną nie w porę: „O, serce moje, czemuś utraciło taką sposobność, gdy żądze nakłaniały

cię do rozkoszy. Poznaj błąd swój teraz, gdy boleść twoja jest równa rozkoszy, z *jakiej mogłoś było skorzystać*". Bądź co bądź, Sakuntala „sposobem Gandarwów", t. j. przez oświadczenie miłości wzajemnej, została żoną króla i na tem się kończy akt 3-ci, najlepszy. Duszmanta w jakiś czas potem wyjeżdża do stolicy, zapewniając swą żonę, że wprzód przyśle po nią orszak wspaniały, zanim ona przeczyta ostatnią literę jego imienia na pierścieniu, który jej ofiarował. Gdy jednakże Sakuntala, zatopiona w bólu rozłąki, nie dosłyszała prośby bramina o gościnność — ten ją przeklął, zapowiadając, że Duszmanta zapomni o niej i dopiero, wskutek błagań Anusuuji, bramin dodał, że król odzyska świadomość przeszłości, gdy ujrzy swój pierścień. — Skoro, wskutek tego przekleństwa, król nie przysyłał po żonę, Kanva wyprawia Sakuntalę do Duszmanty. Cały akt IV jest pożegnaniem przyszłej królowej nie tylko z ludźmi, lecz także z kwiatkami i zwierzętami, których Sakuntala była przyjaciółką i opiekunką. Wśród gadaniny tego aktu ta jedna scena jest pełna wdzięku. Interesujący jest zato akt V, w którym nieszczęśliwa Sakuntala, odtrącona przez króla. przypomina mu naiwnie wszystkie szczegóły ich miłości, żeby rozbudzić sumienie Duszmanty. Ale król, choćby nawet pragnął umieścić w haremie swoim niewiastę tak uroczą, uczynić tego nie może, byłoby to bowiem świętokradzkie targnięcie się na cudzą żonę. „O, anachoreci, mówi król do towarzyszów Sakuntali, pomimo wysiłku pamięci, nie przypominam sobie, żebym tę damę szlachetną uczynił kiedy swoją małżonką. Nie mogę więc, bez narażenia się na cudzołóstwo, przywłaszczyć sobie żony, która tak widocznie jest w stanie poważnym". Sytuacya byłaby wysoce dramatyczna, gdyby nie była... zabawna; pominąwszy bowiem trudność wmówienia w siebie, że król nie może poznać swej żony, z góry już wiemy, że ją pozna, skoro pierścień zobaczy. Wprawdzie Sakuntala, na domiar nieszczęścia, pierścień zgubiła, kąpiąc się

w rzece, ale czytelnik nie wątpi, że zguba się znajdzie. Sakuntała, widząc się poniżoną do stanu rozpustnicy, pragnie, rzuciwszy królowi słowa pogardy, wrócić do domu, ale anachoreci nie chcą jej zabrać, jako shańbionej. Teraz dopiero bogini Manaka, ulitowawszy się doli swej córki, porwała ją w głębię jeziora i „znikła tak szybko, jak błyskawica". W akcie VI-ym policyanci chwytają rybaka, który sprzedawał pierścień królewski, znaleziony we wnętrzu ryby. Duszmanta, spostrzegłszy klejnot, przypomina sobie ukochaną i rozpacza nad jej odtrąceniem, a nimfa Misrakesi, wysłana przez Sakuntalę dla śledzenia króla, upewnia swą panią o jego miłości niewzruszonej. Cały ten akt jest czczą gadaniną, zabarwioną sztuczkami czarodziejskiemi demonów. Pod koniec Indra przysyła wóz niebieski po króla, żeby natychmiast udał się w sfery powietrzne dla pokonania Danawów, którym bożek poradzić nie mógł. W akcie VII-ym król zjeżdża z nieba na scenę, co ma oznaczać, że przybył w krainę obłoków. Zajechawszy przed pustelnię powietrzną, spostrzegł chłopca, który, schwyciwszy lwa za paszczę, otwierał mu ją gwałtownie. Odgadłszy w nim swego syna, spotyka wkrótce i Sakuntalę, która, naturalnie, rzuca mu się w objęcia i — koniec komedyi.

Z powyższego streszczenia widzimy, że motorem sztuki jest przekleństwo bramina, które spowodowało zawikłanie treści. Pomijając ów czynnik, zarówno wstrętny, jak nie nowy, gdyż pamiętamy w Puranach owego króla, który się zmienił w Salamandrę—przekonaliśmy się z toku opowiadania, że ludzie nie odgrywają w komedyi żadnej roli, gdyż są jedynie manekinami w rękach wypadku, który poprowadził Duszmantę do lasu, spowodował przekleństwo bramina niezasłużone, przyprawił Sakuntalę o stratę pierścienia i wydobył go z ryby — a resztę zrobiło bóstwo. Samodzielność swoją i to poważną wykazali bohaterowie tylko w owych krzakach gaju leśnego, gdzie

bez wahania poszli za instynktem namiętności nawskroś zmysłowej; to też ta jedynie scena, jakkolwiek bardzo zwyczajna, drga prawdą życia, gdyż płynie z głębin temperamentu indyjskiego. Po za tem istnieje tylko bajka, nie będąca własnością Kalidasy, a wcale niewybredna, oraz nuda dyalogów rozwlekłych. I gdzie tu owe arcydzieło? Do jakiego stopnia pochwały Goethego nie pozwalają pisarzom patrzeć krytycznie; dowodzą słowa Mary Summer, która w swej płytkiej rozprawie „o bohaterkach Kalidazy i Szekspira" (1879) pisze (str. 43): „Tak się kończy Sakuntala, kreacya delikatna, którą poeta pogański mógł wyśpiewać tylko pod wpływem geniuszu, postać szlachetna i wzruszająca, która posiada *wszystkie wstydliwości mlodej dziewicy, wszystkie energie matki, wszystkie poświęcenia małżonki!*" Co tu frazesów nieprawdziwych! Widzieliśmy, jak była „wstydliwa" Sakuntala, która już na drugi dzień po poznaniu Duszmanty uległa kochankowi *pod nieobecność* swego przybranego ojca i opiekuna. Energia Sakuntali, jako matki, jest dla nas mytem, gdyż bohaterka wychowywała swe dziecko w obłokach pod skrzydłami bogiń; gdzie zaś Sakuntala wykazała swe poświęcenie dla męża, o tem wie chyba p. Summer, gdyż komedya milczy w tym względzie najzupełniej. Odtrąconą przez męża porwała bogini, nie dając bohaterce możności okazania jakichkolwiek poświęceń dla męża. Zresztą cały jej pobyt wśród obłoków jest dla nas zupełną tajemnicą; przypuszczamy tylko, że bohaterce u matki tak dostojnej i „na ptasim mleku" nie zbywało. Taka to jest choroba owych krytyk, płynących z suggestyi! Goethe powiedział, że „arcydzieło"—więc musimy bezkrytycznie nastrajać sąd nasz do tej skali.— Czyżby Sakuntala nie miała żadnych zalet? I owszem. Naprzód postać samej bohaterki, na tle gajów świętych, pośród kwiecia, ptactwa i gazelli, z jej naiwnością zmysłową, z jej dobrocią promieniejącą z każdego wyrazu dziewicy, jest zjawiskiem prawdziwie sielankowem i poetycznem. Wogóle ten duch romantyzmu,

jaki przenika pierwsze trzy akty utworu, musi chwytać za serce, gdyż samo tło komedyi, t. j. przyroda z jej czarami, budzi w duszy czytelnika oddźwięk przyjazny i rozkoszny. Już Aleksander Humboldt słnsznie zaznaczył mistrzowstwo Kalidazy w odzwierciedlaniu wpływów natury na umysły i serca kochanków. Jeżeli jednak utwór ma 3 akty ładne, a 4 nudne i bezbarwne i jeżeli wartość jego tkwi raczej w szacie poetycznej, w języku, nie w treści, w charakterach, w pomyśle, lub w idei przewodniej — to w żadnym razie nie możemy go nazywać arcydziełem, zwłaszcza, że nawet bajkę wziął antor z Mahabharaty.

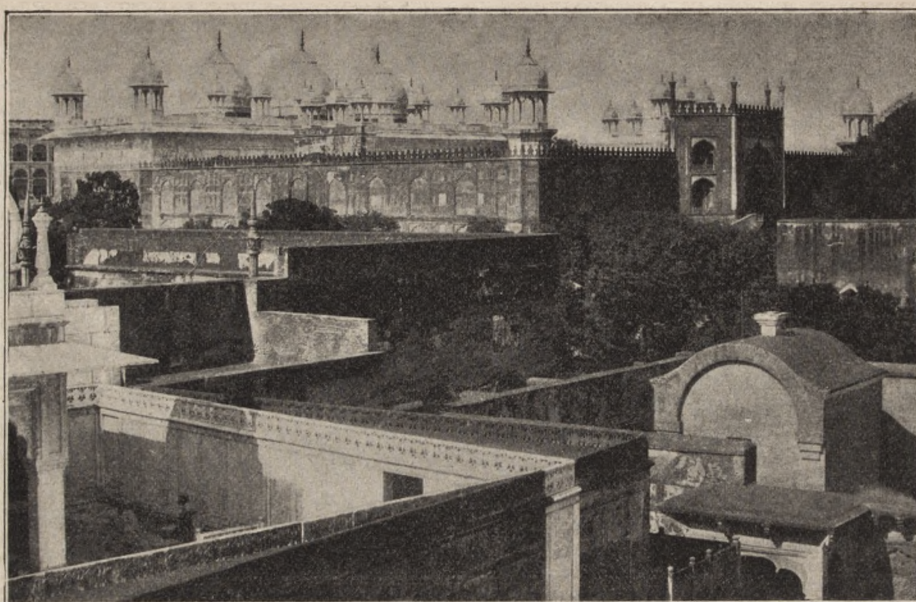
Trzecia komedya Kalidasy *Vikramorvasi*, słabsza od Sakuntali, a należąca do jednego typu z obu utworami poprzedniemi, opiewa miłostki króla Pururavasa z Urvasi. W Rygwedzie pierwsze pojęcie mytu Słońca ujawniło się w *Pururavasie* (co znaczy „jasnopromienny"), ścigającym Jutrzenkę *Urvasi*, t. j. „szeroko rozpostartą", ale myt ten z czasem zaginął i bohater Kalidazy jest już królem śmiertelnym, który, uwolniwszy nimfę niebieską od demonów, zdobył jej serce. Urwasi tak była oczarowana wdziękami śmiertelnika, że zjawiwszy się na dworze Indry dla odegrania sztuki, zdradziła swą miłość przez wymówienie w roli imienia swego kochanka. Indra, ukarawszy boginię za tę winę, złagodniał później, pozwalając Urvasi żyć z Pururavasem, dopóki potomek na świat nie przyjdzie. Naturalnie, stosunek króla z boginią wywołał zazdrość królowej i cały szereg powikłań, które, dzięki „zaparciu się żon indyjskich" i łasce Indry, uwieńczył koniec pomyślny, albowiem Urvasi pozostała z mężem do śmierci. Ta sama szablonowość, jaką widzieliśmy w obu sztukach, panuje i w tej komedyi, bliźnięco do nich podobnej, gdyż akcyę zawiązuje również przekleństwo ascety, rozwiązuje pośrednictwo dziecka, a klejnot łączy kochanków rozdzielonych, niebrak też podobieństwa nawet w szczegółach scenicznych. Gadaniny wodnistej moc wielka, gdyż

intryga, bardzo mizerna, nie mogła wystarczyć autorowi na pięć aktów. Zalety główne sztuk Kalidazy tkwią w jego stylu obrazowym, w pięknościach języka klasycznego i w obrazach natury.

Następnym z kolei dramatopisarzem wybitnym był król Indyj północnych, *Harszavardhana*, albo *Sriharsza*, zwany także Siladityą (607—648). Jest on autorem komedyj: *Ratnavali*, *Priyadarsika* i *Nagananda*, z których dwie pierwsze należą do kategoryi utworów bohaterskich (*natika*), żywcem skopiowanych podług Bhasy i Kalidazy. „Ratnavali”, czyli „naszyjnik perłowy”, komedya wielce mizerna, podobna do Malavikagnimitry, przedstawia w 4 aktach, przełożonych przez Fritzego, historyę miłostek Udyjany, króla Vatsy i Sagaryki, damy dworskiej, która ostatecznie przekształca się w księżniczkę z Cejlonu, przybyłą na dwór królewski wskutek rozbicia okrętu. Komentatorowie przypuszczją, że autorem tej sztuki był Bana, poeta nadworny króla Sriharszy, autor lichej sztuki *Parvatiparinaya*. Takaż sama treść miłostek haremowych wypełnia 4 akty następnej komedyi, w której bohaterka Priyadarsika, zakochana w królu Vatsa, zostaje jego żoną, gdy się okazało, że jest królewną. Akcyi w obu komedyach żadnej, sytuacye i osoby wykrajane najściślej podług szablonu, a jedynemi zaletami tych utworów: prostota myśli i wyrażeń, język czysty, jasny i klasyczny.

Trzecia sztuka *Nagananda*, czyli „Radość świata wężowego,” jest jedynym zabytkiem dramatu buddyjkiego, w którym błogosławieństwo wstępne *(nandi)* czci Buddę, bogowie hinduizmu mieszają się z przedmiotami czci buddyjskiej, a bohaterem jest buddysta. Sztukę tę, przetłómaczoną na język angielski przez Palmera Boyda, autor przedmowy do tego prsekładu, Cowell, przypisuje poecie *Dhavaka*, który żył na dworze Sriharszy. Oto treść tego dramatu „sensacyjnego,” oparta na legendzie buddyjskiej, posuwającej miłosierdzie aż do poświęcenia samego siebie: Jimuta-

vahana, książę Vidyadharów, mieszkający z rodzicami w pustelni pokutniczej, spotkawszy księżniczkę Malayavati, pokochał ją, nie znając zupełnie jej nazwiska. Dziewica, podobnie jak Sakuntala, pokochawszy młodzieńca odrazu, ulega takim samym symptomatom miłości, jak wychowanka Kanvy i wszystkie inne bohaterki indyjskie, t. j. gorączkuje i więdnie. Książę, chcąc wymalować swą ukochaną, zażądał od towarzysza „arszeniku czerwonego,” a Malayavati, dostrzegłszy księcia, zajętego malowaniem, przypuszczając, że jej kochanek maluje jakąś inną dziewczynę, tonie w zazdrości, która o mało jej nie popchnęła do samobójstwa. Tymczasem książę Mitravasu wyprawia poselstwo do Ijmutavahany, ofiarując mu rękę Malayavati; ale książę, nie wiedząc, że dziewica, którą pokochał, jest właśnie ową księżniczką, odmawia przyjęcia jej ręki. Naturalnie, rzecz cała wyjaśnia się i młodzi ludzie zostają małżonkami. Jest to 1-a część sztuki, zawarta w 4 aktach, których ozdobę stanowi pasorzyt króla Sekharaka, gorący czciciel Baladevy i Kamy, to jest bogów pijaństwa i miłości. Dwa ostatnie akty, nawskroś buddyjskie, wkraczają w dziedzinę cudowności. Gdy Ijmutavahana, zrobiwszy razem z Mitravasu wycieczkę do Ghatów zachodnich, spostrzegł stos kości Nagów, to jest wężów i zdziwiony zapytał, co to znaczy, towarzysz wytłómaczył mu, że to są wszystko ofiary, które były poświęcone Garudzie, królowi ptaków. „Nagas”—to węże, ale, w pojęciu poetów indyjskich, mające kształt ludzi, pokrytych łuską. Na mocy umowy, zawartej z Gerudą, jeden Naga był mu codziennie składany na pokarm. Gdy Ijmutavahana ujrzał jak Naga, przeznaczony na ofiarę, żegnał się z matką, tonącą we łzach, postanowił, dla wyzwolenia nieszczęśliwego, oddać się Gerudzie na ofiarę. Gdy ptak żarłoczny uniósł go w powietrze, jeden klejnot z korony księcia upadł przed jego żoną, która w trwodze śmiertelnej rozsyła gońców dla odszukania męża; ale Naga



Agra. Motte-meczet.

przynosi wiadomość, że książę poświęcił się dobrowolnie na ofiarę Gerudzie. Tymczasem ptak, spostrzegłszy zapóźno swą pomyłkę, rozpacza: „Niestety, dobrowolnie, powodowany wielkością swego ducha, poświęcił samego siebie mej żarłoczności, żeby gwoli miłosierdziu, ocalić życie Nagi, przeznaczonego na pokarm dla mnie! Jakiż ja straszny grzech popełniłem, zabijając Bodhisatwę" [1]). Umierający Ijmutavahana naucza Gerudę, w jaki sposób może grzech swój odpokutować: „Zmień odtąd swój żywot nieszczęsny; żałuj za czyny dawne i pracuj nad wytworzeniem łańcucha nieprzerwanego czynów dobrych, szerząc współczucie dla wszystkich istot żyjących." Po tych słowach książę bohaterski, zjedzony przez Gerudę do połowy, wyzionął ducha, a rodzice jego przygotowują uroczystości pogrzebowe. Ale nieszczęsna Malayavati nie dała za wygranę; wzywa ona rozpacznie opiekunki swej, bogini Gauri, która jej małżeństwo przepowiedziała. Gauri przywraca życie księciu a Geruda wymógł na Indrze wskrzeszenie wszystkich Nagów, pożartych przez ptaka, gdyż „istotom żyjącym żadna krzywda dziać się nie powinna," zgodnie z moralnością sztuki buddyjskiej. Opisowość jest w tej komedyi żywiołem prawie wyłącznym.

Wartość wszystkich sztuk, jakie dotychczas poznaliśmy, blednie najzupełniej wobec komedyi króla *Sudraki*, o którym zupełnie nic nie wiemy. Dawniejsi pisarze, a pośród nich Kellner, uważali go za poprzednika Kalidazy. Levi zaś twierdzi, że to „przesąd, nie mający żadnej podstawy silnej." Tytuł utworu tego pisarza nieznanego brzmi *Mricchakatika*, t. j. „Wózek gliniany" dla dzieci (*mrit* = ziemia, glina, a *sakatika* = mały wózek). Gdy dotychczas obracaliśmy się w sferze bohatersko-mytyczno-czarodziejskiej,

[1]) T. j. Buddhę w przyszłości po jednem jeszcze urodzeniu.

patrząc przeważnie na królów, bożków i demonów, obecnie zstępujemy na ziemię, żeby obcować z ludźmi zwykłymi różnych warstw narodu, z charakterami oryginalnemi, które działają pod wpływem woli świadomej, w imię pobudek wewnętrznych serca własnego i umysłu. Oto treść komedyi, wylęgłej całkowicie w mózgu autora: Vasantasena, urocza bajaderka, t. j. „dama kameliowa,” spostrzegłszy kiedyś w ogrodzie świątyni Kamadevy Czaraduttę, zubożałego przez nadmierną szczodrobliwość kupca milionera, który jest w sztuce *uosobieniem wszelkich cnót,* zapałała ku niemu miłością. Akt I-y rozpoczyna się od rozmowy pomiędzy bohaterem sztuki a towarzyszem jego Maytreyą, braminem, w roli trefnisia. Gdy ostatni opłakuje stratę fortuny swego chlebodawcy, ten odpowiada:

Czarudatta.

Nie myśl, że strata majątku mię dręczy,
Ah! to jedynie sprawia ból dotkliwy,
Że dom mój teraz opustoszał z gości,
Którzy, jak pszczoły, oblegają słonia,
Kiedy słodycze z jego czoła cieką,
A nikną wówczas, gdy skronie ma suche.

Maytreya.

Synowie niewolników! Goście, o jakich mówisz, zawsze gotowi zrobić sobie ucztę wspaniałą z dobra cudzego.

Czarudatta.

Masz słuszność, bracie; to też ja nie myślę
O stracie mienia; los wszystko stanowi.
Fortuna idzie, jak przyszła; lecz boli,
Że przyjaciele, w których tak wierzyłem,
Znikli, gdy bieda do progów mych weszła.
Tak, od ubóstwa do hańby — krok tylko.
Za hańbą idzie utrata czci własnej;
Potem pogarda dla wszystkich i siebie,
A wreszcie rozpacz tak duchem owładnie,
Że rozum znika i człowiek w ruinie!
O, bieda źródłem jest wszystkiego złego!

Maytreya.

Porzuć smutki! nie myśl o takich błahostkach!

Czarudatta.

Słusznie, dość tego, idź, mój przyjacielu,
I złóż obiatę już przygotowaną
Bogom i matkom wszechświata...

Maytreya.

Nie pójdę!

Czarudatta.

Dlaczego?

Maytreya.

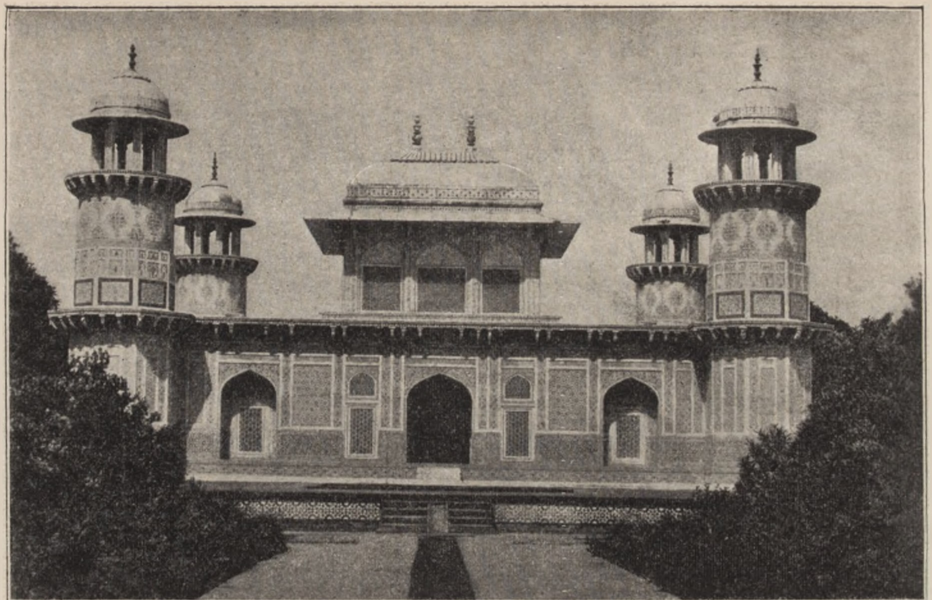
Na co się to przyda?! Czciłeś tak bardzo swoich bogów i jak ci się za to wywdzięczyli!

Czarudatta.

Nie mów tak! bogom od rodziny każdej
Cześć się należy; bogów wielbić trzeba
Ofiarą, czynem i umartwieniami,
A więc nie zwlekaj i pośpiesz z obiatą.

Podczas tej rozmowy słychać krzyk za sceną: „trzymaj Vasantasenę” i bohaterka zjawia się przed domem Czarudatty, ścigana przez szwagra monarchy, Samsthanakę, który jest *wcieleniem wszelkich występków* w przeciwstawieniu z Czarudattą. Vasantasena, uwolniona od napastnika i przyjęta bardzo serdecznie przez Czarudattę, chcąc zapewnić sobie możność powrócenia do jego domu, pozostawia w nim szkatułkę z klejnotami, niby to w obawie, żeby jej złodzieje nie zabrali. Czarudatta, oddawszy skarb pod opiekę Maytrey, odprowadza Vasantasenę do jej mieszkania. W akcie II-m autor, za pomocą trzech epizodów z graczem, ściganym przez szulerów i ze sługami Vasantaseny wykazuje potężną a szlachetną jej miłość dla Czarudatty. W akcie III-m Sarvilaka, chcąc wykupić

od Vasantaseny służącę jej a kochankę swoją, Madanikę, wszedł nocą do domu Czarudatty i ukradł szkatułkę z klejnotami bohaterki. Czarudatta, pragnąc odsunąć od siebie wszelkie podejrzenia, postanawia przesłać Vasantasenie ofiarowany mu przez żonę ostatni jej naszyjnik z zawiadomieniem, że klejnoty przegrał. W akcie IV, podsłuchawszy rozmowę Sarvilaki z Madaniką, która, zawiadomiona przez kochanka o kradzieży, poleca mu oddać szkatułkę właścicielce z oświadczeniem, że została przysłana przez Czarudattę, Vasantasena przyjmuje to oświadczenie za dobrą monetę, wyzwala Madanikę, a następnie odbiera naszyjnik z rąk Maytreyi wzamian za szkatułkę, którą już posiadała. Z tegoż aktu dowiadujemy się, że król polecił uwięzić pasterza Aryakę, któremu wieszczowie przepowiedzieli wstąpienie na tron po królu Palace i że ów złodziej Sarvilaka, a przyjaciel Aryaki, postanowił wyswobodzić z więzienia swego druha. W akcie V Vasantasena, trawiona miłością, jedzie do Czarudatty podczas burzy szalonej, żeby mu zawieźć inne klejnoty wzamian za naszyjnik, który rzekomo przegrała. Wyjaśnia się szlachetność obu stron i kochankowie przepędzają noc razem. W akcie VI znajdujemy scenę, która nadała tytuł sztuce. Vasantasena, widząc synka Czarudatty płaczącego, że mu niańka dała do zabawy wózek gliniany, zamiast złotego, zdejmuje z siebie klejnoty i poleca piastunce, żeby kupiła dziecku wózek złoty. Tymczasem Vasantasena, mając jechać do parku na spotkanie z Czarudattą, wsiada przez pomyłkę do lektyki swego wroga, Samsthanaki, gdy jej lektykę zajął zbiegły z więzienia Aryaka. W akcie VII Czarudatta, znalazłszy w lektyce zamiast Vasantaseny Aryakę, powodowany współczuciem dla zbiega, oddaje mu swój powóz, żeby uciekał za granicę. W akcie VIII Samsthanaka, widząc w lektyce swojej Vasantasenę, nie wątpi zrazu, że bajaderka, zerwawszy z dawnym uporem, przy-



Agra. Grób Dewloha.

jeżdża mu ofiarować swoje wdzięki; ale gdy ta odtrąca z pogardą wstrętnego jej łotra, Samsthanaka dusi ją i przykrywa zeschłemi liśćmi. Gdy się to dzieje, ów gracz, którego wyswobodziła Vasantasena z rąk szulerów i który następnie został mnichem buddyjskim, wyprawszy sobie suknię w stawie parkowym, rozłożył ją na owych liściach, któremi przykryte było ciało Vasantaseny. Spostrzegłszy wystającą z pod liści rękę, mnich wydobył ciało, a widząc, że to jego zbawczyni i że jeszcze oddycha, zaniósł ją do klasztoru. W akcie IX Samsthanaka oskarża Czarudattę o zamordowaniu Vasantaseny, a sąd, opierając się na pozorach, zręcznie przez autora nagromadzonych, skazuje winowajcę na wygnanie, zmienione przez króla na wyrok śmierci. W akcie X, gdy już Czandalowie, zaprowadziwszy na plac kaźni ofiarę swoją, mieli zamordować Czarudattę, zjawia się Vasantasena, a jednocześnie okrzyk „niech żyje Aryaka,” zwiastował śmierć Palaki i wstąpienie na tron nowego monarchy. Aryaka mianuje Czarudattę gubernatorem prowincyi i nadaje tytuł kobiety wolnej *(vadhu)* Vasantasenie, którą Czarudatta zaślubia.

Już z tego streszczenia króciutkiego przekonać się można, że autor „Mriczhakatiki” miał przedewszystkiem inwencyę, t. j. pomysłowość, której poprzednicy jego nie posiadali. Tamci biorą bajkę gotową i oklepaną z epopei, Sudraka ją całkowicie wynajduje w skarbach własnej fantazyi. U tamtych cudowność, przychodząca na zawołanie, stanowi węzeł intrygi i rozwiązuje w sposób niedorzeczny każdą sytuacyę zawikłaną, gdy autor „Wózka glinianego” stara się przez następstwo naturalne przyczyn i skutków nawiązać i rozwikłać akcyę dramatyczną dla nadania jej w większym lub mniejszym stopniu jeśli nie prawdy zupełnej, to przynajmniej prawdopodobieństwa życiowego. Autor „Mriczhakatiki” góruje nietylko pomysłowością, ale i świetną charakterystyką wprowadzonych do sztuki osób. Nie ma tu ani jednej po-

staci, którąby nie posiadała rysów znamiennych i nie wyróżniała się z tłumu swoją odrębnością wewnętrzną. Nie mówiąc już o osobach głównych, które autor uwypuklił znakomicie, spotykamy podkład psychologiczny w najdrobniejszej sylwetce sztuki. Co to za pyszny ten gracz, który, schroniwszy się do świątyni przed pościgiem, staje w niszy jako figura; ale gdy szulerzy zaczynają obok niego grać w kości, zapomina o niebezpieczeństwie, które mu grozi i porwany namiętnością do gry, zdradza się. Albo ten Sarvilaka: okrada Czarudattę dlatego, żeby wykupić kochankę, ale dowiedziawszy się o uwięzieniu przyjaciela Aryaki, porzuca swe bóstwo, już wyzwolone, żeby śpieszyć z pomocą przyjacielowi. Albo ten woźnica, któremu Samsthanaka poleca zabić Vasantasenę! Odpycha on ze wstrętem ten rozkaz wbrew groźbom, bo „ludzie mają prawo do jego ciała, ale do duszy im wara.” Jednem słowem, wszystkie osoby żyją tętnami krwi własnej, tak, że bije od nich prawda i siła, a humor pogodny, filozoficzny, przenika całą komedyę, nadając jej koloryt miły, pociągający. Stroną sztuki najujemniejszą jest budowa, autor bowiem, wogóle bardzo rozwlekły i gubiący się w opisowości, nie robi sobie żadnej ceremonii z miejscem i czasem; zmienia scenę co chwila, a ma zawsze każdą osobę pod ręką, nie zrażając się żadną niemożliwością. Nie należy jednak zapominać, że bajka jest olbrzymia z dwiema akcyami równoległemi, zazębianie więc wypadków i tak połączonych dość misternie, przedstawiało wiele trudności i że dla widzów ówczesnych te wszystkie błędy architektoniczne nie istniały. Musi jednak sztuka posiadać nerw dramatyczny, skoro wystawiona w Paryżu, Berlinie i Monachium, rzecz prosta, w skróceniu odpowiedniem, miała powodzenie bardzo duże. Za to w Warszawie upadła. A teraz jeszcze słówko o wartości sztuki, jako malowidła obyczajów danej epoki. Tłomacz jej, Kellner, w gruntownej rozprawie swojej o tym utworze (1872) tak pisze: „Jako obraz

obyczajowy sztuka ta ma wartość niezaprzeczoną... Autor wprowadza nas w ruchliwe, interesujące życie ludowe narodu wykształconego, a umie silnie tętniący puls tego życia wraz z jego obyczajami i zwyczajami uwydatnić scenicznie i przedstawić w akcyi, z humorem prawdziwie szekspirowskim, za pomocą charakterów oryginalnych, które ze wszystkich warstw narodu schodzą się tu, jakby na jarmark życiowy." Toż samo twierdzą wszyscy inni sanskrytologowie, a nawet uczony pisarz indyjski, Dutt, nazywa „Wózek gliniany" malowidłem dokładnem ludu i jego obyczajów. Tymczasem Levi inaczej sądzi, ale twierdzenia swego nie popiera odpowiedniemi argumentami.

Następnym z kolei dramatopisarzem był *Bhavabhuti*, faworyt króla Yasovarmana w Kanadzie, z drugiej połowy w. VII po Chr. Pozostawił on 3 komedye, z których dwie: *Mahaviraczarita* („Dzieje bohatera wielkiego") i *Uttararamaczarita.* (Dalsze losy Ramy"), obie w 7-u aktach, jako oparte na znanej legendzie o Ramie i nie przejawiające żadnej oryginalności, pomijamy. Trzeci utwór tego pisarza, p. t.: *Malatimadhava,* któremu Klein dał nazwę „Romeo i Julii" Hindusów, uważają krytycy indyjscy za arcydzieło. Jest to komedya pomysłów, którą jednakże autor wydobył nie z głowy, lecz z powieści, i zawarł ją w 10-u aktach. Oto treść: Madhava, syn Devaraty, ministra w państwie Vidarbha, czyli Berar, przybywszy do Padmavati dla dokończenia studyów naukowych, poznał tu i pokochał z wzajemnością piękną pannę Malati, także córkę ministra, którą jednakże król przeznaczył ulubieńcowi swemu, Nandanie. Komandahi; kapłanka buddyjska, współczując z cierpieniami kochanków, pomaga im, ale gdy król kazał przyśpieszyć małżeństwo, zrozpaczony Madhava ucieka się o pomoc do tajemniczych obrzędów, związanych ze strasznym kultem Tantriki. Śród pola, na którem palono ciała zmarłych, wznosi się świątynia strasznej



Brama zewnętrzna grobu Dewloha.

bogini Czamunda, w której kapłanka Kapala Kundala, przystrojona w naszyjnik z czaszek ludzkich, odprawia nabożeństwo. Madhava, przyniósłszy nocą na ofiarę świeże ciało ludzkie, żeby otrzymać od duchów pomoc w swej niedoli, wzywa na cmentarzu demonów w przemowie, silnie i obrazowo napisanej. Właśnie w tej chwili w świątyni miała się odbyć scena przerażająca. Aghoraghanta, arcykapłan Tantryków, zrobiwszy ślub poświęcenia Sivie dziewicy czystej, porwał za pomocą środków czarnoksięzkich kochankę Madhavy i związaną miał właśnie oddać na ofiarę. Dziewica, odzyskawszy przytomność, widząc śmierć blizką, wyrzuciła z piersi krzyk rozpaczny, który dreszczem przejął Madhavę. Młodzieniec wbiega do świątyni, a widząc swą kochankę w stroju ofiarnym, zabija arcykapłana i oswobadza bohaterkę, którą następnie wykrada przy pomocy swego przyjaciela. Król, dowiedziawszy się o porwaniu dziewicy, każe gonić zbiegów, ale młodzieńcy bronią się z takiem bohaterstwem, że król przebacza im winę. Zdawałoby się, że koniec sztuki, ale Bhavabhuti na tem nie poprzestał. Kapłanka Kapala Kundala, mszcząc się za zabicie arcykapłana, znów porywa bohaterkę. Ale Sandomani, kapłanka buddyjska, która przez praktykę Yogi zdobyła siły nadprzyrodzone, pomaga bohaterowi i oddaje mu jego oblubienicę. Dcdać potrzeba, że w sztuce jest i druga para zakochana, pomagająca do zawikłania komedyi, a mianowicie Makaranda, przyjaciel bohatera, kocha się w siostrze Nandany. Jeżeli już wiemy, że Bhavabhuti wziął żywcem bajkę i intrygę ze starych powieści—to w czem tkwi wartość sztuki, którą pobieżnie streściliśmy? Może w charakterach? i to nie, gdyż nie mają one—jak słusznie osądził Levi — nic osobistego, oryginalnego, wybitnego i żyją tylko życiem sentymentalnem. Zarówno kochankowie, jak ich pomocnicy i przeciwnicy, zdają się nie mieć żadnego związku ze światem otaczającym, autorowi bowiem chodziło tylko

o rozwinięcie bogactwa swej poezyi w przeróżnych wydarzeniach miłosnych, przez które przechodzą bohaterowie. Bhavabhuti jest mistrzem języka, malarzem uczuć gwałtownych i wielbicielem obrazów natury; lubuje się w potężnych przeciwieństwach scen strasznych i miłosnych, a wogóle jest więcej lirykiem, niżeli dramatopisarzem. Są dwa wyborne przekłady tej komedyi: niemiecki Fritz'ego w „Bibliotece Reklama" i francuski Bergaigne'a (Paryż 1885).

Naśladując Bhavabhutiego, *Uddandi*, w komedyi *Malika-maruta* prawie skopiował „Malatimadhavę", — tak jak wogóle pisarze następni przeżuwali tylko prace poprzednich, nie mogąc się zdobyć na utwory oryginalne. Do wyjątków należy komedya *Mudrarakszasa*, t. j. „Pieczęć Ministra", którą napisał około r. 800 *Visakhadatta*. Utwór ten, o intrydze politycznej, napisany z talentem rzeczywistym, obchodząc się zupełnie bez pierwiastku erotycznego, przedstawia pełne sprytu i przebiegłości usiłowania znanego nam bramina, Czanakyji, skierowane ku pozyskaniu szlachetnego Rakszasy, ministra dawnej dynastyi, dla króla Czandragupty. Autor wykazał tu wielką płodność fantazyi, wypełniając siedem aktów różnemi epizodami, połączonemi ściśle z treścią główną. Około r. 840 *Bhata Navayana*, ceniony przez teoretyków indyjskich za styl i stosowanie się ścisłe do przepisów poetyki, napisał komedyą *Venisamhara* w 6-ciu aktach, gdzie przedstawia klęskę Kurawów i zwycięztwo Pandawów z Mahabharaty. *Radżasekhara* (około r. 900) przedsięwziął obie wielkie epopeje przedstawić w dramatach, ale wykończył tylko „Małą Ramajanę" *(Balaramayana)* i parę innych komedyj mało znanych. *Kszemisvara*, który żył prawdopodobnie w wieku X-m w Kanyakubża pod królem Mahipalą, napisał z dużym talentem komedyę p. t. *Czandakausika*, t. j. „Gniew Kausiki", w której przedstawia losy króla Hariczandry, rodzaj kandydata na świętego. Monarcha ten, żeby uiścić się ze zobowiązania, danego ascecie

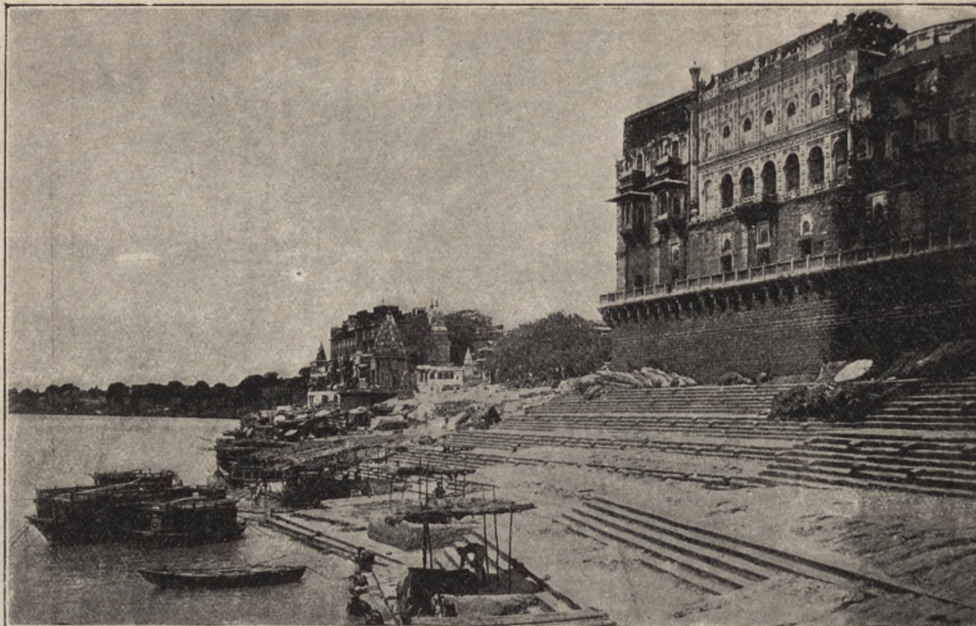
Viswamitrze, nietylko rzuca tron i królestwo, ale zaprzedaje się w niewolę naczelnikowi Czandalów, t. j. Paryasów, gdy jednocześnie żona z synkiem zostaje także niewolnicą. Pomimo, że stopniowanie męczeństwa, przez które przechodzą bohaterowie, jest wyzyskane przez autora znakomicie, niemniej jednak ta plątanina ludzi, bogów i demonów nie może na umysłach europejskich najmniejszego robić wrażenia, gdyż cała sztuka jest tylko szablonem, przeznaczonym ku uzmysłowieniu pewnych formułek teologii bramińskiej. Bo i w jakiż sposób męczeństwo rzekome bohatera może oddziaływać na czytelnika, jeśli z góry wiemy, że to są wszystko farsy próbne, mające stwierdzić świętość Haryczandry? Już na onym targu, gdzie Haryczandra i żona jego usiłują zaprzedać siebie, dowiadujemy się od autora, że owi kupcy mniemani, którzy nabywają królowę, to są bogowie w postaci ludzkiej. Ano, niech się bawią w męczeństwo — mówi do siebie czytelnik, wzruszając ramionami; ta zabawa opłaci im się doskonale. Nie mając miejsca na szeroki rozbiór komedyj indyjskich, odsyłamy czytelników ciekawszych do gruntownej rozprawy J. Matuszewskiego, w której autor podał wyczerpujący rozbiór „Gniewu Kausiki" [1]). Bardzo ciekawą komedyą jest *Prabodhaczandrodaya*, której tytuł brzmi w przekładzie niemieckim B. Hirzla *Der Erkenntnissmondaufgang* t. j. „Wzejście księżyca wiedzy prawdziwej". Autor tej komedyi *Kryszmamisra* (pod koniec w. XI go), prawdopodobnie wyznawca sekty Visznuistów, chcąc podnieść znaczenie wedantyzmu, użył do tego celu sztuki scenicznej, żeby za pomocą śmieszności zwalczać nienawistne mu systematy filozoficzne. Jest to najszczerszy ze wszystkich komedyopisarzów indyjskich, albowiem wymyśliwszy bajkę wcale zręczną, nie każe jej odgrywać ludziom,

[1]) „Swoi i obcy". Warszawa 1898.

którzy na scenie indyjskiej nie istnieli, zastępowani przez cienie ludzi, przez manekiny, lecz powierza role uosobieniom alegorycznym. Wchodzą więc do komedyi: *Purusza*, t. j. pra-duch, jako jedyna rzeczywistość, zarówno w człowieku, jak we wszystkiem; *Maja*, t. j. Ułuda ziemska, jego żona; *Manas*, czyli Rozum, ich syn; *Pravritti*, t. j. Działalność i *Niwritti*, Bogobojność, córki rozumu, a dalej potomstwo Działalności: król *Maha*, t. j. Upojenie światowe; *Kama*= Miłość; *Rati*, t. j. Żądza, żona Kamy; *Lobha* = Życzenie; *Triszna*=Chciwość—jego żona; *Dambha*=Obłuda—ich syn; *Ahankara*=egoizm, jego dziad; *Krodha*= Gniew; *Hingsa*=Gwałtowność, jego żona; *Mithjadriszti*= Dziewczyna rozpustna, Oszustwo; *Vibhramavati*=Niespokojność, służąca Mahy; *Digambava*, nagi, święty Dżainista, żebrak buddyjski; *Kapalika*, wyznawca Sivy, zwolennik ofiar ludzkich; *Czarvaka*, filozof ateistyczno-komunistyczny. To jest dopiero jeden obóz działaczów, jak widzimy, ujemnych. Obóz drugi stanowi potomstwo Niwritti, t. j. bogobojności. Tu należą; król *Viveka* = Rozmyślanie; *Upaniszad* =Objawienie piśmienne, jego małżonka opuszczona; *Mati* = Rozwaga; *Sraddha*=Wiara, córka Dharmy, t. j. prawa; *Maitri*=przyjaźń, jej przyjaciółka; *Santi*=Spokojność duszy, córka Wiary; *Karuna*=Miłosierdzie, jej przyjaciółka; *Santosza* = Zadowolenie; *Vathuvitszara* = Rozważanie; *Vairagija* = Powściągliwość; *Nididjazana* = Zgłębianie; *Praboddaczandrodaja*; *Kszama*=Cierpliwość; *Savaswati*= Wymowa i *Visznubhakti* t. j. nauka o Wisznu, czyli teza filozoficzna autora. Naturalnie komedya przedstawia walkę dwu obozów, zakończoną tryumfem wiedzy rozbudzonej *(prabodha)* za pomocą argumentów znanych nam z filozofii Vedanta. Już stary Lassen wychwalał tę sztukę, widząc w niej dzieło specyficznie indyjskie. Jakoż niewątpliwie stanowi ono doskonały wizerunek dramatopisarstwa Hindusów, będącego jedynie uzmysłowieniem formułek filozoficzno-teologicznych.

Pomijając komedye drugorzędne, o których mówić nie warto, powiemy jeszcze parę słów o farsie *(Prahasana)*, która odznacza się sprośnością wyuzdaną i zjadliwością satyryczną, przy braku obrobienia artystycznego. Krytyka tych utworów zwraca się głównie przeciw braminom lub książętom. *Durta nartaka* ośmiesza wyznawców Sivy; *Durta - Samagana* przedstawia dwu kapłanów żebrzących w walce o dziewczynę i bramina, króry, wezwany do osądzenia sprawy zapaśników, zabiera łup żywy dla siebie. *Ha syarnava* szydzi z ministrów i wodza naczelnego, który przywdział zbroję, żeby przeciąć pijawkę. Najśmielszą farsą jest *Sotuka Sarvasana*, skierowana przeciwko królom i braminom. „Do przymiotów u władcy naszego—mówi w tej farsie jeden z braminów — należą: miłość niesprawiedliwości, pijaństwo, namiętność do żon cudzych, szacunek dla złych i nienawiść dla cnoty. Król jest szalony, jego doradcami są hultaje, a jego ministrami — nędznicy. Co się tyczy mytów religijnych, to one szerzą tylko niemoralność. Indra uwodzi żonę Gotamy; Czandra porywa żonę swego mistrza; Yama uwodzi żonę Pandawy; Madhava uprawia rozpustę z żonami pasterzów.” Król rozwiązuje sztukę, rozkazując ogłosić, przy biciu w bębny, że występek ma zastąpić cnotę.

Pomijając farsy, przeznaczone dla ludu, które zresztą przeważnie zaginęły, widzieliśmy, że teatr Hindusów jest gałęzią literatury nawskroś martwą, konwencyonalną, w której „geniusz indyjski ograniczył się do świata idealnego legend i powieści”, tworząc społeczeństwo fikcyjne, złożone nie z ludzi, lecz z automatów. Co tu można powiedzieć o teatrze, w którym „jednostka zatarła się i zginęła w gatunku”, wskutek czego „król zawsze jest szlachetny, ministrowie zawsze gorliwi, sędziowie zawsze nieskazitelni, jenerałowie zawsze zdolni, szambelanowie zawsze czcigodni, a powiernicy zawsze poświęceni.” Co może być wart teatr, w którym panuje ideał konwen-



Benares. Świątynia Epal.

cyonalny dlatego tylko, żeby prawda życiowa „nie naruszała równowagi duchowej" i spokojności trawienia tych widzów uprzywilejowanych, dla których ów teatr był stworzony. Co może wart być taki teatr, w którym bajka i intryga dlatego tylko powtarza się stereotypowo aż do znudzenia, żeby słuchacz „nie potrzebował wysilać swej uwagi", a osoby „tak wyskakują ponad poziom prawdopodobieństwa życiowego, że się muszą zawsze stykać z bogami." Co wart jest teatr, w którym bohaterowie, nie mając pojęcia „o zapasach wewnętrznych, o ścieraniu się gwałtownem dwu namiętności, o walkach upodobań z obowiązkiem, idą miarowo naprzód, nieprzystępni wszelkim złym myślom", po drodze wytkniętej przez niewzruszone przepisy dramaturgiczne. „Indyanie—pisze Levi — zanadto pogardzali faktami, żeby je mieli wprowadzać do sztuki, w której uzewnętrzniła się całkowicie oryginalność narodu, t. j. jego dogmat, doktryny, instytucye." Tak! ale teatr z doktrynami tylko, a bez bajki świeżej, bez intrygi, bez akcyi i bez ludzi — to nie jest sztuka dramatyczna to są traktaty w dyalogu i, na domiar wszystkiego, traktaty o treści nawskroś zużytej i zwietrzałej. Komu obcy jest cały ogrom poprzedniej literatury Indyan, ten przeczytać może ich dramaty z pożytkiem i przyjemnością, jako baśnie czarodziejskie o charakterze nawskroś oryginalnym; ale kto poznał Wedy, Brahmany, Upaniszady, Ramajanę, Mahabharatę, Purany i t. d., temu teatr indyjski nie przysporzy ani wiedzy, ani też wzruszeń artystycznych, gdyż czytelnik znajdzie tam tylko (za wyjątkiem paru utworów) rzeczy bez końca odgrzewane. To też dla historyka kultury komedye indyjskie są utworami bez znaczenia, albowiem nie istnieją w nich absolutnie *żadne żywioły nowe.* Ze względu, że krótkie wyjątki obszernych utworów dramatycznych nie dałyby czytelnikom żadnego pojęcia o całości, a na dłuższe wyciągi żal nam było miejsca, potrzebnego dla działów, zupełnie u nas

nieznanych, wstrzymaliśmy się od ilustrowania treści dramatów wyjątkami, zwłaszcza, że posiadamy przekład całej Sakuntali i dwie rozprawy o dramacie, a wszystkie najlepsze utwory teatru indyjskiego może czytelnik nabyć za rubla w „Bibliotece Reclama” lub za cenę niewiele droższą w *Bibliotheque orientale elsevirienne.*

Rozstając się z klasycznym teatrem indyjskim, powiedzieć musimy jeszcze słów kilka o sporze pomiędzy uczonymi co do wpływu, jaki miał wywrzeć teatr grecki na ukształtowanie się komedyopisarstwa indyjskiego. Hypotezę wpływu greckiego najsilniej podtrzymywał Windisch, który wiąże teatr indyjski z nową komedyą attycką, t. j. z Menandrem, przejawionym w Plaucie i Terencyuszu. Wywody Windischa zbija Levi dosyć zasadnie, chociaż niektóre wyrazy terminologii teatralnej Indyan świadczą o pewnym wpływie Greków czysto zewnętrznym, boć sama komedya indyjska tak jest rdzennie różna od greckiej i rzymskiej, że ją uważać trzeba za wytwór nawskroś oryginalny.

XIX.

Następną gałąź literatury sanskryckiej stanowią tak zwane *Niti-sastras,* t. j. księgi, których celem bezpośrednim są nauki moralne, mające być dla każdego drogowskazem postępowania *(niti)* we wszystkich stosunkach życia domowego, społecznego i politycznego. Naturalnie do kategoryi tej należą części dydaktyczne poematów opisowych i wszystkich dzieł wogóle; wszelako właściwe *Niti-sastras* rozpadają się na dwa działy: zbiory maksym, aforyzmów i senten-

cyj, t. j. zdań nauczających w formie wiersza, oraz księgi bajek prozą. Ponieważ mówiliśmy już o dziale 1-ym przy poezyi lirycznej, przeto zajmiemy się teraz bajkami, które od czasów najdawniejszych stanowiły w Indyach literaturę bardzo popularną. Jones utrzymuje, że Hindusi przypisują sobie trzy wynalazki: grę w szachy *(czaturan-ga)*, figury dziesiętne i metodę nauczania za pomocą bajek. Do tych wynalazków Williams dodaje gramatykę i loikę. Główny zbiór bajek indyjskich, który stał się źródłem wszystkich dzieł późniejszych tego rodzaju, a obiegł cały wschód i Europę, nosi tytuł *Pancza tantra*, t. j. „pięć ksiąg", albo *Pancza-ɀakhyana*, t. j. „pięć zbiorów powieści." Redakcya obecna tej księgi pochodzi prawdopodobnie z końca w. V po Chr., ale niektóre z bajek tego zbioru należą do okresu o wiele starszego od ery chrześcijańskiej. Pierwszego przekładu Panczatantry na język francuski dokonał opat J. A. Dubois (1826), a 1-m tłómaczem jej niemieckim był Benfey (1859). Zdaje się, że niema ani jednego narzecza w Indyach, na któreby księga ta nie była przełożona, a oprócz europejskich istnieją przekłady: hebrajski, arabski, syryjski, pehlewi, perski i turecki.—Panczatantra, jak wskazuje tytuł, rozpada się na 5 ksiąg, poprzedzonych wstępem, który stanowi rodzaj węzła pomiędzy 5-ma częściami tego dzieła. Każda księga składa się z apologu głównego, w którym zawarte są inne bajki, opowiedziane przez osoby apologu głównego ku poparciu danej nauki moralnej, a przeplatane wierszami sentencyjnemi. We wstępie Amara-sakti, król Mihilaropiji (Meliapur), miasta w Indyach południowych, mając trzech synów, niewykształconych i niechętnych nauce, zwołuje swych doradców i, wyrażając im swój niepokój z powodu nieuctwa dzieci, prosi o obmyślenie sposobu sprowadzenia młodych książąt z tej drogi zgubnej. Jeden z doradców wychwala wiedzę głęboką bramina *Visznusarma* i zachęca do powierzenia temu uczonemu opieki nad książętami. Król wzywa Visznusarmę,

który przyrzeka wyuczyć synów monarchy, w ciągu 6-u miesięcy, zasad moralności i polityki *(Niti satra)*. Jakoż dla użytku młodzieńców Visznusarma napisał



Benares. Świątynia złota.

5 ksiąg Panczatantry, która tak rozwinęła, w terminie określonym, zdolności umysłowe uczniów, że dzięki temu dzieło bramina uczonego zdobyło sławę

wszechświatową. Księga I-a, najobszerniejsza, nosi tytuł *Mitra-bheda*, t. j. „Zerwanie przyjaźni”, a ma na celu zabezpieczyć królów od podstępów i manewrów przewrotnych, przez które oszuści zręczni sieją niezgodę pomiędzy księciem a jego przyjaciołmi najwierniejszymi. Do apologu głównego wchodzą Pingalaka, król - lew; Sandżyvaka, byk, jego powiernik, i dwa szakale, dworzanie lwa, Karataka i Damanaka, z których to imion, w tłómaczeniu arabskiem, powstały: *Kalila* i *Dimna*. Zazdroszcząc Sandżawace łaski królewskiej, dwaj szakale przez obmowy potwarcze zdołali przekonać lwa, że byk spiskuje przeciw niemu, a wmówić w byka, że lew czycha na jego śmierć. Następstwem tej zdrady była śmierć ulubieńca, zabitego przez pana. Otóż do tego dramaciku wcielono 26 bajek, stwierdzających naukę główną. Spotykamy tu znane nam bajki: „O dwu wronach i wężu”, „O żółwiu i dwu gęsiach” i t. p.—Księga II-a *Mitra-prapti*, czyli „Zjednywanie przyjaciół”, wykazuje korzyści, płynące z łączenia się ludzi, dowodząc, że słabi powinni kojarzyć się z sobą i pomagać sobie w ciężkich warunkach życia. Do osób opowiadania głównego należą: szczur, wrona, gazela i żółw, które to stworzenia, przez pomoc wzajemną, wyszły z kłopotu.—Pierwszą z 8-u bajek tej księgi jest „Ptak o dwu dziobach”, a ostatnią „Lew, oswobodzony z więzów przez szczura.” Księga III-a p. t. *Kakolukika*, czyli „Nienawiść kruków i sów”, przedstawia niebezpieczeństwo ufania ludziom nieznanym lub wrogom, noszącym maskę przyjaźni. Król kruków, powodowany zawiścią do króla sów, pragnąc zgubić swych wrogów, wprowadza pomiędzy sowy jednego ze swych zauszników, za pomocą podstępu, który przypomina historyę Zopyra. Sowy, znalazłszy pod drzewem kruka odartego z piór i tonącego we krwi, niosą go do króla. Przybysz, zdobywszy zaufanie monarchy sów, wbrew przestrogom ministrów, podał krukom sposoby

zniszczenia wrogów; jakoż sowy w jaskini wyduszono.—Do piękniejszych bajek tej księgi należą: „Zając, wróbel i kot”, „Zaufanie stracone”, „Mąż, żona i złodziej”, „Mysz zmieniona w dziewczynę.” — Księga IV-a p. t. *Labdha-pranasana*, t. j. „O stracie rzeczy nabytych”, składa się z bajek 12-u. Opowiadanie główne, do którego wchodzą małpa i *makara*, bajeczne zwierzę wodne, ma na celu dowieść, że częstokroć dobra z trudem zdobyte tracimy przez nieroztropność. Z księgi tej przekonywamy się, że niewiasty indyjskie, niewolnice podług prawa, były często paniami w domu. Minister Wararuczy kazał sobie ogolić głowę na żądanie kapryśne swej małżonki, a inny dostojnik, pozwoliwszy żonie włożyć sobie w usta cugle, woził ją na plecach, rżąc jak koń. Do bajek lepszych w tej księdze należy: „Osioł przebrany w skórę lwa”, oraz „Łup i cień.” Przełożę tę ostatnią podług Wagenera:

„Żona wieśniaka, uciekając z kochankiem, zabrała całe swe mienie. Gdy przybyli nad brzeg rzeki, kochanek radzi jej, żeby mu oddała wszystko, co posiada. Zaniosę naprzód—mówił—ubranie twoje i wszystko, co masz, na brzeg przeciwny, a potem wrócę po ciebie. Gdy niewiasta zgodziła się na to, hultaj, zabrawszy cały jej majątek, pozostawił ją nagą nad brzegiem rzeki. Gdy to się stało, podchodzi do wody szakal z kawałem mięsa w pysku. Obejrzawszy się dokoła, spostrzegł rybę, która po wyjściu z wody spoczywała na brzegu. Widząc ją, szakal upuszcza mięso na ziemię i śpieszy ku onej rybie. Tymczasem sęp, spuściwszy się z góry, porwał mięso i uleciał aż pod obłoki, ryba zaś, spostrzegłszy szakala, wpadła w rzekę. Szakal wraca, zawiedziony w nadziejach swoich i widzi, że jego mięso stało się zdobyczą sępa. Niewiasta rzecze do niego z uśmiechem: Cóż się tak dziwisz, szakalu, że nie ma mięsa, ani ryby? Jedno wziął sęp, a druga poszła do wody. Szakal, usłyszawszy te słowa i widząc, że straciła męża, kochanka i majątek, odpowiedział, śmiejąc się głośno: Twoja mądrość jest o połowę większa od mojej. Dlaczegoż się dziwisz? Wszakże i ty nie masz teraz ani męża, ani kochanka i stoisz nago nad brzegiem rzeki.”

Księga ostatnia p. t. *Aparikszita karitva*, t. j. „Postępowanie nierozważne”, wykazuje niebezpieczeństwo porywczości. Na czele 12-u bajek tej księgi pomieścił autor następującą (tłómaczymy podług skróconego przekładu Loiseleura Deslongchamps):

„Bankier Manibhadra, pomimo uczciwego postępowania i religijności, straciwszy cały majątek przez nieszczęścia losowe, postanowił umrzeć z głodu. W nocy ukazał mu się bożek skarbów w postaci żebraka zakonu Dżainistów i tak go pociesza: Czciłeś zawsze bogów, więc cię nie opuszczę: gdy jutro rano ukażę ci się w tym samym stroju, uderz mnie kijem w głowę, a ja się zamienię w stos złota. Nazajutrz rano, bankier, przypomniawszy sobie widzenie senne, oczekuje niecierpliwie osoby, którą ujrzał we śnie. Gdy się zjawiła i gdy Manibhadra uderzył ją kijem, z żebraka powstał stos złota. Balwierz, którego sprowadziła żona bankiera, żeby jej oporządził paznogcie, widząc co się stało, wyobraził sobie, że dość jest uderzyć w głowę Dżainistę, aby otrzymać ten sam skutek. Idzie tedy do klasztoru sąsiedniego, zwołuje, pod jakimś pozorem, kilku zakonników i bije wszystkich po głowie. Jedni padli trupem na miejscu, inni uciekli, krzycząc przeraźliwie. Schwytano balwierza i powieszono.”

Jakkolwiek Panczatantra dzisiejszą redakcyę swoją zawdzięcza braminom, to jednakże księga ta pochodzi niewątpliwie ze źródeł buddyjskich, co widać nie tylko z charakteru wielu bajek, którego bramini zupełnie zatrzeć nie zdołali, ale także i z tego, że pewną liczbę apologów, znajdujących się w Panczatantrze, spotykamy w różnych dziełach buddyjskich. Cała księga, przepojona humorem żywym, przenosi działalność ludzką w sferę królestwa zwierzęcego. Zwierzęta poświęcają się nawet studyom nad Wedami i praktykom obrządków religijnych; prowadzą rozprawy o bogach. świętych i bohaterach; wygłaszają zdania w subtelnych kwestyach etycznych, ale w danej chwili przejawiają swoje instynkty zwierzęce. Kot np., wezwany jako superarbiter w sporze pomiędzy wróblem a małpą, budzi takie zaufanie stron obu przez

swą mowę o próżności życia i najwyższej ważności cnót, że stworzenia powaśnione zbliżają się do niego, aby lepiej słyszeć słowa mądrości. Wówczas kot porywa pazurami jednę ofiarę, zębami drugą i zjada obie. Z silną ironią i satyrą autor uwydatnił przeróżne występki ludzkie, a między innemi hipokryzyę i chciwość braminów, charakter dworaków oddanych intrygom i niewierność kobiet. Żywy duch reakcyi ludowej przeciw braminom—pisze Macdonell—znalazł w tej księdze swój wyraz, to też panuje tu pogląd na życie głęboki i zdrowy, tworząc przeciwieństwo orzeźwiające z przesadą, która się rozwielmożniła w innych gałęziach literatury indyjskiej. Panczatantrę, przełożoną na język pehlevi z polecenia króla Anuszyrwana, p. t. „Kalila i Dimna" przypisał tłómacz autorowi *Bidpai*. Przekład ten zaginął, ale pozostało dokonane podług niego tłómaczenie arabskie, które także przypisuje autorstwo księgi Bidpaiowi. Otóż pochodzenie tego nazwiska dotychczas nie wyjaśnione, gdyż w Indyach wcale go nie spotykamy. Abulfazl utrzymywał, że wyraz ten znaczy „lekarz troskliwy", co odpowiadałoby sanskryckiemu *Vaidya*. Deslongschamps przypuszcza możliwość przekształcenia się wyrazu sanskr. *Vidyapriya*, t. j. „przyjaciel wiedzy", w Bidpai, lecz dodaje zarazem, że wszystkie te przypuszczenia są *fort douteux*. Ten sam pisarz w swej książce gruntownej „O bajkach indyjskich" przedstawia ciekawe koleje, jakie przechodziła Panczatantra, tłómaczona na wszystkie języki wschodnie, oraz na grecki i łaciński, zkąd przeszła do Europy.

Z dwu naśladowań „Panczatantry" w języku sanskryckim, jedno p. t. *Kathamnitanidhi*, czyli „Skarb ambrozyi powiastek", jest tylko skróceniem pierwowzoru, zwłaszcza w jego części poetycznej. Drugie naśladowanie sanskryckie nosi tytuł *Hitopadesa*, czyli „Nauka zbawienna" i ta bardzo się różni od oryginału. Ze wstępu dowiadajemy się, że Sudarsana, król Pata-

liputry, powierzył wykształcenie swych synów temuż samemu Visznusarmie, który utworzył kolejno dla uczniów swoich 4 opowiadania, t.j. 4 księgi, stanowiące „Hitopadesę." 1-a, p. t. *Mitra-labha* („Zjednanie przyjaciół") odpowiada księdze 2-ej Panczatantry i ma cel z nią jednaki. Księga 2-a *Suhridbheda* („Zerwanie przyjaźni") odpowiada księdze 1-ej oryginału. Rozdział 3-ci „Hitopadesy" p. t. *Vigraha* („Wojna"), przedstawiający walkę gęsi i pawiów, zgadza się z rozdziałem 3-im Panczatantry, a rozdział 4 ty, p. t. *Sandhi* („Pokój") posiada tylko kilka bajek wspólnych z Panczatantrą. Z zestawienia tych dwu dzieł widzimy, że układ Hitopadesy jest inny i że z 43 bajek Panczatantry tylko 25 weszło do nowego zbioru, który jest w Indyach niezmiernie popularny, a w Anglii służy do nauki sanskrytu. Słynny Max Müller w przedmiowie do przekładu swego „ Hitopadesy" na niemiecki tak ocenia obie te księgi: Różnica charakterystyczna obu dzieł tkwi w tem, że w „Panczatantrze" przeważa żywioł opowiadawczy, w „Hitopadezie" zaś sentencyjny. W tej ostatniej księdze nić opowiadania stanowi tylko pierwszą osnowę, na której dopiero przez rozliczne sentencye tworzy się tkanina silna. Wszędzie, gdzie tylko nastręcza się sposobność dotknięcia cnoty, występku lub jakiejś okoliczności życia ludzkiego, płyną tu natychmiast różne maksymy wiedzy starej, które za pomocą poglądów przekonywających wyjaśniają punkty odnośne opowiadania. Wskutek tego, o ile z jednej strony opowieść traci na ozdobach zewnętrznych, w które tak obfitują historye wschodnie, o tyle z drugiej bajki zyskują na rdzeniu wewnętrznym i głębszej treści duchowej. Niektóre z aforyzmów są błahe, inne trywialne, ale istnieją też perły, zawierające takie myśli, które raz usłyszane, nigdy z pamięci nie wychodzą. Niektóre z tych aforyzmów i bajek mają swe źródło w starej poezyi epicznej i gnomicznej, inne zaś należą do późniejszego okresu poezyi sztucznej. Wiele maksym zawartych w „Hitopadesie", weszło do niej

z *Niti-Sara*, t. j. „Esencyi postępowania”, napisanej, przez *Kamandaka*, gdyż „Hitopadesa” jest dziełem zbiorowem, przeznaczonem widocznie do nauki. To też w przekładzie perskim tej księgi (*Mofarrih Alkolub*) tłómacz pousuwał to wszystko, co ma związek z religiją, obrzędami i filozofiją indyjską, zastępując zdania odnośne ideami mahometańskiemi. Przełożymy podług M. Müllera bajkę 9-ą ks. II-ej p. t. „Żona pasterza i dwaj kochankowie”.

„W mieście Dvaravati żona pasterza, niewiasta złych obyczajów, romansowała z przełożonym gminy i z jego synem. Wiadomo że:

Tak jak żadną na tym świecie nie nasyci miarą:
Ognia—drzewem, morza—wodą, a śmierci—ofiarą,
Tak też zarazem, niestety,
Mężczyzną—pięknej kobiety.
Ni przez szlachetność lub dary,
Ni przez naukę, cześć, kary,
Niczem nie zdołasz na ziemi
Uczynić kobiet wiernemi!

Gdy pewnego razu owa żona była na schadzce z synem wójta, nagle i on się zjawił. Ujrzawszy go, schowała syna do spichrza i dalejże bawić się z ojcem. Tymczasem do domu wraca mąż z szynku. Spostrzegłszy go, rzekła do wójta: porwij za laskę, zrób minę groźną i wychodź szybko. Gdy się tak stało, mąż, wchodząc, pyta, dlaczego wójt tak pędził? Jest wściekły na swego syna, odrzecze niewiasta, który też schronił się tutaj. A ponieważ ukryłam go w spichrzu; przeto ojciec, nie znalazłszy w domu młodzieńca, wybiegł rozgniewany. Po tych słowach, wyprowadziwszy syna ze spichrza, przedstawiła go swemu mężowi. Słusznie też mówią:

Podwójna kobiet potrawa,
Poczwórna w chytrości wprawa;
Poszóstne kobiet wytrwanie
W jej żądz miłosnych odmianie.

To też powiadam:

Ten, kto głowy nie traci w kłopotów godzinie,
Zawsze z nich, tak jak owa małżonka, wypłynie.

Karataka rzekł: masz słuszność, ale jak można zniszczyć przyjaźń głęboko zakorzenioną? Trzeba się udać do podstępu—odpowiedział Damanaka. Albowiem:

Tam nawet wygrasz podstępem, gdzie wielka nie starczy siła
Toć wrona węża czarnego łańcuchem złotym zabiła.
Jak się to stało? zapytał Karataka, a Damanaka tak zaczął:

I tu następuje bajka 10-ta, z której końca wypława 11-a i w ten sposób zazębiają się wszystkie bajki. Jak tego rodzaju utwory przenikają do wszystkich literatur, świadczy bajka powyższa, którą spotykamy u Boccacia w „Decameronie".

Ze względu na podobieństwo niektórych bajek indyjskich z greckiemi, wywiązała się pośród uczonych kwestya sporna czy Grecy przejęli je od Indyan, czy odwrotnie? Przedmiotowi temu poświęcił prof. Wagener studyum wyczerpujące. Uczony ten, porównawszy wszystkie bajki obu narodów i znalazłszy 12 bajek prawie identycznych, ostatecznie przyszedł do przekonania, że źródła bajki, jako rodzaju literackiego, należy szukać w Indyach, a to z przyczyn następujących: Przedewszystkiem Indyanie, w przekonaniu, że wszyscy cudzoziemcy są barbarzyńcami, odgradzali się od narodów sąsiednich bardzo wytrwale, stroniąc, jak Egipcyanie, od wszelkich podroży po krajach dalekich. Następnie żaden z narodów nie był bardziej powołany do stworzenia bajki, gdyż żaden nie obserwował dokładniej charakteru zwierząt z racyj religijnych. Wierząc, że dusze grzeszników przechodzą w ciała zwierząt, już w literaturze najdawniejszej Indyjanie wyszczególniali bardzo ściśle, do jakiego gatunku zwierząt będzie należał po śmierci taki, lub inny gatunek winowajców. Jeżeli zaś bajki indyjskie przeszły do Grecyi, to jaką drogą? przez Assyryjczyków—odpowiada Wagener, których państwo sięgało aż do Indyj. Toż nawet bajkopisarz grecki Babrius przypisuje wynalazek bajki Assyryjczykom. Przeciwko poglądowi Wagenera wystąpił A. Weber, dowodząc, że

bajki greckie są oryginalne jako prostsze, logiczniejsze i bardziej zgodne z naturą zwierząt, wprowadzonych na scenę. Ten argument jednak nie przekonywa dostatecznie, gdyż wcale nie idzie o to, które bajki są lepsze, lecz które starsze. Grecy, przejąwszy bajkę indyjską, mogli ją geniuszem swoim udoskonalić.

Istnieje także zbiór małych powiastek czarnodziejskich o kolorycie czysto wschodnim p. t. *Vetala-panczavimsat*, czyli „25 powiastek Vetali", t. j. demona, kryjącego się w trupach. Król Vikrama z Udżjayini, prowadzony przez *yogina* (ascetę), postanowił zdjąć z drzewa ciało zmarłego i zanieść je, nie wypowiedziawszy ani słowa, do miejsca wskazanego na cmentarzu, gdzie miały się odbyć pewne obrządki, w celu zdobycia sił czarnoksięzkich. Skoro tylko król wziął ciało na swe ramiona, siedzący w trupie Vetala zaczynał opowiadać powieści czarodziejskie. Gdy król, zapomniawszy się, odpowiada na zapytanie, trup znika, wracając na drzewo. Król, zmuszony do powrotu znów zdejmuje ciało i to samo zapomnienie powtarza się 25 razy — ztąd też 25 powiastek Vetali. Każda z nich kończy się jakąś zagadką subtelną, o której król, zapytywany przez Vetalę, wypowiadał swe zdanie, zapominając o nakazie milczenia. Inny zbiór baśni czarodziejskich nosi tytuł: *Simhasana-dvatrimsika*, czyli „42 historye z tronu lwa", wydany także pod nazwą *Vikrama-czarita*, t. j. „Przygody Vikramy." Jest też zbiór baśni *Suka-saptati*, czyli „70 powiastek papugi", która opowieściami swemi powstrzymuje żonę od pójścia do kochanka pod nieobecność męża, będącego w podróży. Trzy powyższe zbiory, pisane prozą, nie są zbyt długie. Zato olbrzmi jest zbiór baśni wierszowanych, złożony z 22,000 *slok*, pod tyt.: *Katha-sarit-sagara*, czyli „Ocean rzek powieści". Autorem tego dzieła, podzielonego na 18-cie ksiąg *(lambakas)* i 124 rozdziały, zwane *tarangas*, czyli fale, był *Somadeva*, poeta z Kaszmiru, który napisał je około r. 1070 po Chr., zaznaczając, że podstawę tego



Delhi   Pałac królewski

dzieła stanowi księga *Brihat-katha*, czyli „Wielkie opowiadanie”, napisane przez poetę *Gunadhya* z 1-go lub 2-go wieku po Chr.” Z tej samej księgi czerpał *Kszemendra Vyasadasa* do swego dzieła p. t. *Brihat-Kathamandzari.*

Dzieło Somadevy zawiera, podług Macdonell'a niemało opowieści bardzo ciekawych, jak np. o królu, który nie zrozumiawszy uwagi, zrobionej przez żonę, wskutek nieznajomości praw fonetycznych gramatyki sanskryckiej, postanawia pod wpływem wstydu albo zostać uczonym sanskrytu, albo umrzeć. Za jednę z najsławniejszych uchodzi powiastka o królu Sibi, który poświęcił swe życie dla ocalenia gołębia od sokoła. Dutt wszakże twierdzi, że dzieło Somadevy zawiera przeważnie materyał stary, zebrany prawie ze wszystkich ważniejszych ksiąg sanskryckich, nie wyłączając Panczatantry. W każdym razie zbiór ten rzuca bardzo wiele światła na zwyczaje, obyczaje i życie domowe ludu.

Istnieje romans wschodni p. t. „Księga Sendabada”, której przekłady, a raczej naśladowania znajdują się prawie we wszystkich językach europejskich i azyatyckich i która p. t. „Historya 7-miu mędrców rzymskich” miała wielkie powodzenie w Europie w w. XIII i XIV. Najdawniejszą wskazówkę pozytywną o tej księdze podał historyk arabski Masudi w swych „Łąkach złotych”, twierdząc, że filozof indyjski *Sendabad* (to samo imię nosi bohater romansu), był autorem księgi p. t. „Siedmiu wezyrów, pedagog, młodzieniec i żona królewska”, oraz, że dzieło zwane było „Księgą o Sendabadzie”. Oryginał tej księgi indyjskiej zaginął, podobnie jak i przekład perski, a pozostały po nim tylko przeróbki: arabska, hebrajska i grecka, które dostarczyły wątku do romansu „O siedmiu mędrcach”, tłómaczonego na łacinę i nowożytne języki europejskie. Rozprawę źródłową o historyi tego romansu napisał Loiseleur Deslongshamps, koleje zaś, przez jakie przechodziła wogóle baśń indyjska

w swej wędrówce po literaturach azyatyckich i europejskich, odtworzył w swej ciekawej książce H. Varnhagen. Podług tego pisarza, baśń indyjska, która już w ojczyznie swojej rozmaite przyjęła kształty, przeszła z jednej strony w podaniu literackiem, mniej lub więcej zmienionem, do różnych zbiorów wschodnich, z drugiej zaś, znalazła w podaniu ustnem drogę przez Persyę do Żydów, gdzie, przekształcona w legendę, zdobyła szerokie rozpowszechnienie. W postaci legendy szła do Arabów, gdzie przy zetknięciu z inną recenzyą, która tu przywędrowała drogami rozmaitemi, zlewała się z nią całkowicie. Dopiero przeszedłszy w tej nowej postaci do państwa bizantyjskiego, ztąd się już rozeszła po Europie, gdzie w w. XIII, XIV, XV i XVI występuje jako opowiadanie epiczne w przeróżnych opracowaniach, które przenoszą scenę akcyi głównej z Indyj do Chin, Babilonu, Jerozolimy, a dalej Konstantynopola, Rzymu, Palerma, Nawarry i t. d., przyczem i osoby działające w baśni zmieniają swe nazwy i stanowisko.

XX.

Przechodzimy do ostatniego rozdziału literatury sanskryckiej, w którym powiedzieć należy słów kilka o nauce ścisłej Hindusów, t. j. o tak zwanych *Vedangach,* za wyjątkiem Sutr, uwzględnionych już w swojem miejscu, t. j. przy Wedach.

Drugą Wedangę stanowi *Siksza*, to jest: „Nauka o wymawianiu", czyli o prawach eufonicznych, właściwych Wedom, z których każda, prócz Samavedy, posiada t. z. *Pratisakhyas*, t. j. traktaty gramatyczne, a raczej fonetyczne, pisane w stylu Sutry. Celem ich jest regulowanie kombinacyi dźwiękowej głosek i ich wymawiania właściwego, stosownie do praktyki

różnych *Sakhas*, t. j. gałęzi Wed, których teksty przechowywane były przez różne rodziny w wersyach tradycyjnych. Od czasu, jak główna ważność tekstów wedyjskich tkwić zaczęła w ich powtarzaniu ustnem, t. j. od chwili, gdy zaczęto przywiązywać wagę największą do właściwego wymawiania i akcentowania każdej zgłoski, takie podręczniki fonetyczne były bardzo pożądane dla osób, które miały obowiązek powtarzać codziennie *mantry*, jako część istotną swych ćwiczeń religijnych. Podręczniki te były niezbędne zarówno dla nauczycielów, jak i dla uczniów. Cztery takie Pratisakhyas, których wiek jest jeszcze nieokreślony, posiadamy w przekładach europejskich.

Trzecią Vedangę stanowią *Czandas*, t. j. „miary". Znajomość miar każdego wiersza wedyjskiego była niezbędna do prawidłowego wygłaszania Mantrów, ztąd też Indyanie, nadając przedmiotowi temu ważność pierwszorzędną, nietylko wytworzyli z niego specyalną gałęź nauki, ale nawet niektóre miary najświętsze, jak *gayatri*, uosobiali, przyznając im działalność boską. Najdawniejsze dzieło o prozodyi wedyjskiej p. t. *Czandah-sastra* miał napisać *Pingala* w 2-gim w. przed Chr. Dwie późniejsze księgi tego rodzaju noszą tytuły: *Nidana-sutra* i *Sruta-bodha*.

Vedangę 4-tą stanowi *Nirukta*, t. j. wykład niejasnych wyrażeń wedyjskich. Z licznych dzieł tego rodzaju pozostało jedno tylko, które jest kompilacyą połączoną z wykładem. Składa się ono z trzech list samych wyrazów, a mianowicie: *Naighantuka*, t. j. synonimy; *Naigama*, t. j. zbiór 278 wyrazów odrębbych *(padani)*, które się w Wedzie przytrafiają; *Daivata*, czyli 151 wyrazów odnoszących się do bóstw, oraz do aktów religijnych i ofiarnych. Odpowiedni wykład o tych wszystkich wyrazach, t. j. *Nirukta*, stanowi najważniejszą część tej księgi, którą, jak to już wiemy, miał napisać *Yaska* około 400 r. przed Chrystusem.

Vedangę V-tą stanowi *Vyakarana*, który to wy-

raz, oznaczający dosłownie „rozbiór", stosowany był naprzód do analizy językowej, a następnie wogóle do gramatyki, stanowiąc przeciwstawienie wyrazu *Sanskarana,* t. j. „składanie", zkąd język ukształtowany nosi nazwę *Sanskrita,* t. j. „zbudowany", „złożony". Ponieważ dawniejsze dzieła gramatyczne zaginęły, przeto dział ten obejmuje jedna tylko gramatyka, napisana przez *Paniniego,* o którym prawie nic nie wiemy. Nawet wiek, w którym żył ten pisarz, nie jest dotychczas ustalony, a indyaniści różnią się w tym względzie o kilka wieków. Większość pisarzów podziela jednak przypuszczenie prof. Goldstückera, że Panini poprzedził Buddhę. W bałwochwalczem uwielbianiu tego pisarza Indyanie nazywają go wieszczkiem, któremu gramatyka była w sposób nadnaturalny objawiona. Dzieło jego, uważane przez sanskrytologów za jeden z najbardziej oryginalnych utworów myśli indyjskiej, oprócz nazwy *Vyakarana,* nosi także miano *Asztadhyayi,* albo *Asztakam Paniniyam,* gdyż składa się z 8-miu odczytów *(adhyayas),* z których każdy ma 4 rozdziały *(padas).*

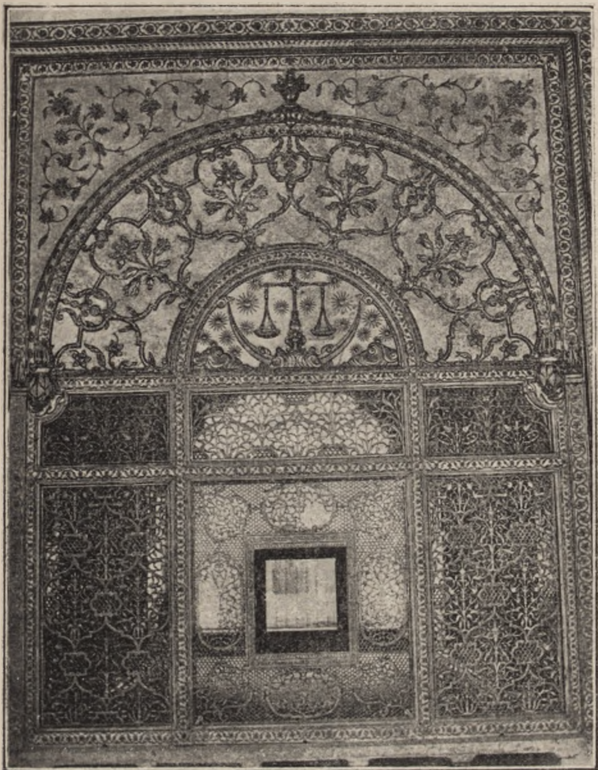
Cała księga, przełożona na niemiecki przez Böthlingka, zawiera 3,996 sutr czyli aforyzmów. Nie tu miejsce na rozbiór tego dzieła, które podług Moniera Williamsa, „należy do prac najznakomitszych w świecie". „Żaden kraj inny — dodaje ten pisarz—nie może nam przedstawić systemu gramatycznego, któryby dorównał Vyakaranie bądź oryginalnością planu, bądź też subtelnością analizy". Prof. Goldstücker uważa gramatykę Paniniego za historyę naturalną sanskrytu, która ogranicza się do zaznaczenia zjawisk językowych, tak jak się one przedstawiają, pozostawiając czytelnikowi trud sformułowania zasad ogólnych. Gramatycy wieków następnych szli jak najściślej za Paninim, który do dziś uważany jest przez Panditów za powagę wielką w studyach nad sanskrytem.

Braki w gramatyce Paniniego wykazywał słynny

Katayana, młodszy o wiek cały, a zwany także *Varttika Kara*, jako autor *Varttikas*, t. j. dodatkowych przepisów i wyjaśnień. Podtrzymując Paniniego, wystąpił przeciwko Katayanie współzawodnik tego pisarza, znany nam *Patandżali*, autor — mówiąc słowami Williamsa — jednego z najbardziej zdumiewających dzieł gramatycznych p. t. *Mahabhashya*, czyli „Wielki Komentarz", napisany w obronie tych aforyzmów Paniniego, które krytykował Katayana. Ci trzej pisarze: Panini, Katayana i Patandżali, stanowią tryumwirat gramatyków, których powaga w kwestyach Vyakarany jest niewzruszona. — Śród gramatyków nie paninistów zasługują na wzmiankę: *Czandra* (około r. 600 po Chr) oraz najważniejszy *Hemaczandra* (w. XII), autor gramatyki Prakrytu, tłumaczonej przez Pischela (1880) i 4-ch słowników. Słowniki sanskryckie, czyli *Kosas*, są zbiorami wyrazów rzadkich lub znaczeń do użytku poetów, a pisane są wierszem. *Amarakosa* (około r. 500 po Chr.) zajmuje takie samo stanowisko w słownikarstwie, jak Panini w gramatyce.

Vedangę ostatnią stanowi *Yotisza*, t. j. „Astronomia", która jest właściwie kalendarzem astrologicznym, złożonym z 35 wierszów (około roku 300 przed Chr.) Celem jego ustalenie dni przyjaznych i pór odpowiednich dla ofiar. Króciutki ten traktat daje pojęcie o najdawniejszych ideach astronomicznych, śród których należy zaznaczyć podział dnia na 30 *muhurtas*, czyli godzin 24 - minutowych i podział zodyjaku na 27 części, rok bowiem składał się z 12-u miesięcy po dni 30. Zdaje się nie ulegać wątpliwości, że wiedza matematyczna i astronomiczna powstała w Indyach samodzielnie, jak to widać z najdawniejszych hymnów wedyjskich, ale z wystąpieniem buddyzmu, który zapoznawał i praktyki religijne, i badania astrologiczne braminów, nastąpił upadek astronomii, która później rozwijała się już pod wpływem greckim. Pierwsi astronomowie indyjscy, których dzieła do nas doszły, a mianowicie: *Aryabhatta*, *Varaha-Mihira*

i *Brahmagupta*, żyli w Indyach środkowych około V lub VI w. naszej ery. Pierwszy z nich wykazał obrót ziemi około swej osi; utrzymywał, że księżyc,



Delhi. Sala posłuchalna w pałacu sprawiedliwości.

z natury ciemny, zawdzięcza swój blask promieniom słońca i wytworzył prawdziwą teoryę zaćmień, a także wyznaczył biegowi planet formę eliptyczną i stwier-

dził ruchomość punktów porównania i przesilenia dnia z nocą. Varaha-Mihira poświęcał się nadewszystko pracom astrologicznym i pozostawił w tym kierunku dzieło p. t. *Brihatsamhita*, czyli „Dokładny system astrologii naturalnej”, ale zasługę jego stanowi zebranie w encyklopedyę obszerną p. t. *Pancza-Siddhantika* głównych traktatów astronomicznych, które istniały w Indyach pod nazwą *Siddhantas*. Bramagupta wreszcie napisał dzieło p. t. *Brahma-Siddhanta*, oparte na wzmiankowanej encyklopedyi, ale zawierające, oprócz tego, rozdziały o arytmetyce (*ganita*) i algebrze (*kuttaka*). Ostatnim ze słynnych astronomów i matematyków był *Bhaskara* albo*Bhaskaraczarya* (około wieku XII), twórca księgi p. t. *Siddhanta szyromani*, zawierającej traktaty o algebrze i arytmetyce. Wpływ Greków na astronomię indyjską ujawnia się już w samej terminologii, jak to wykazał Burgess w swoich „*Notes on Hindu Astronomy*” (1893).

Oto przekład wstępu z „Brihat-Samhita”, podług Williamsa:

„Astrolog powinien być z dobrej rodziny, przyjemnej powierzchowności, starannie ubrany, prawdomówny i niezłośliwy. Powinien mieć członki pełne, silne i proporcyonalne, a wolne od wszelkiej ułomności; powinien być człowiekiem wykwintnym, o pięknych rękach i nogach, paznogciach, oczach, zębach, uszach i głowie; powinien mieć głos jasny i dźwięczny, gdyż złe i dobre przymioty są w związku z powierzchownością osobistą. Co się tyczy astronomii matematycznej, to powinien znać podziały nieba i czasu: na wieki, lata, pół-lata, pory, miesiące, półmiesiące, dnie, doby, godziny, pół-godziny, minuty, oddechy, chwile, poddziały chwili i t. d., tak, jak uczą Siddhanty. Powinien wiedzieć, dlaczego są 4 rodzaje miesięcy: słoneczne *(saura)*, naturalne *(savana)*, gwiaździste *(nakszatra)* i księżycowe *(czandra)* i zkąd to pochodzi, że są miesiące dodatkowe, dnie odejmowane i t. d. Wielki wieszcz Gorga powiedział: król, który nie okazuje względów mędrcowi biegłemu w horoskopii i astronomii, dozna smutku. Jak noc bez światła, niebo bez słońca, tak król bez astrologa podobien ślepcowi, który błądzi po drodze. Kto pragnie bytu dobrego, nie powinien

mieszkać w krainie, która nie posiada astrologa. Żaden człowiek, który studyował astrologię, nie może pójść do piekła.“

W dziedzinie arytmetyki, algebry i jeometryi Indyanie bardzo wcześnie usiłowali, za pomocą metod, zgodnych ze swym geniuszem, więcej syntetycznym niż analitycznym, rozstrzygnąć kwestye cyfr i rozmiarów spotykanych w życiu codziennem, przy ceremoniale religijnym i przy obserwacyach astronomicznych. To też przy liczbowaniu tylko ustnem zdołali już w Sutrach najdawniejszych, za pomocą jednego wyrazu lub zgłoski rytmicznej, nie tylko przedstawić takie liczby, które u nas wymagają długiego określenia, ale nawet rozstrzygać zadania bardzo złożone. System dziesiętny zawdzięczamy Indyanom; historycy arabscy, a nawet bizantyjscy przypisywali zawsze Indyanom wynalazek systemu, który sprowadza wszystkie symbole liczbowe do 9-u plus 0. Cyfry więc, których używamy, nazywając je błędnie arabskiemi, gdyż Arabowie przejęli je tylko, są pochodzenia indyjskiego. Zdaje się również nie podlegać wątpliwości, że Indyanie są wynalazcami algebry i stosowania jej do astronomii i jeometryi.

Oprócz dzieł, zwanych *Parisiszta*, czyli „Dodatki”, będące uzupełnieniem opuszczeń w Sutrach, należą także do każdej z Ved *Anukramani*, t. j. „Indeksy”, które podają pierwsze wyrazy każdego hymnu, miarę, nazwiska autorów i bóstw, do których są skierowane, liczbę wierszów i t. d.

Są też *Upa-vedas*, t. j. „Vedy drugorzędne”, które nie mają nic wspólnego ze Smriti. Tu należy przedewszystkiem *Ayur-veda*, t. j. „wiedza o życiu”, czyli medycyna. Podanie mówi, że bożek tej nauki, Dhanvantari, lekarz bogów, zstąpiwszy na ziemię, jako Kasiradża (król miasta Kasi, czyli Benares). nauczał Hindusów medycyny. „Ayurvedę” (przetłómaczoną na łacinę przez dr. Hesslera) miał napisać

Susruta w początkach ery chrześcijańskiej. Jeszcze przed nim żył głośnej sławy pisarz medyczny, *Szaraka*, ale dzieła jego spoczywają dotąd w rękopisach. Ayurveda jest rodzajem encyklopedyi, ogarniającej wiedzę medyczną, wraz z jej gałęziami pobocznemi. Składa się ona z czterech części głównych, zwanych „sekcyami" (*sthana*), i trzech pomniejszych: 1) *Sutra-sthana*, czyli „sekcya przepisów", odpowiada naszym księgom o patologii ogólnej, a mówi potrosze o wszystkiem, przedstawiając zasady każdej nauki bez szczegółowego jej rozwinięcia. 2) *Nidana sthana*, t. j „sekcya przyczyny pierwszej", traktuje częściowo o etyologii, a także o symptomatologii i patologii właściwej; jest więc traktatem o patologii specyalnej. 3) *Sarira-sthana*, t. j. „sekcya o ciele", ogarnia anatomię, fizyologię i embryologię. 4) *Szykitsita-sthana* „sekcya o lekarzu", t. j. o praktyce, obejmuje teraupetykę, t. j. o środkach lekarskich, ogarniając pod tym tytułem nietylko lekarstwa, lecz także operacye ręczne, chirurgiczne, opatrunki i t. d. 5) *Indriya-sthana* jest traktatem o wezwaniach bóstw, o trudnościach sztuki lekarskiej i o godności medycyny. 6) *Kalpa-sthana* zawiera naukę o truciznach i odtrutkach. Wreszcie 7) *Uttara-tantra*, czyli „traktat ostatni", jest rodzajem podręcznika specyalności, jak: choroby zmysłów, opętania i t. p. System medyczny Ayurvedy opiera się na teoryi fizyologicznej, której podstawę stanowi hipoteza o obecności w organizmie trzech „humorów rdzennych": powietrza, żółci i flegmy. Wszystkie objawy chorobowe, najbardziej nawet złożone, o ile nie są następstwem jakiegoś czynnika zewnętrznego, lub też wad dziedzicznych, pochodzą z nieprawidłowości humoralnej, której źródło leży w pokarmach, nie posiadających w stosunku odpowiednim 5-ciu żywiołów: powietrza, ognia, ziemi, wody i eteru.

Przytaczamy kilka wyjątków ciekawych z Ayurvedy w przekładzie własnym podług Lietard'a.

„Lekarz może przyjąć do siebie jako ucznia człowieka z kasty braminów, kszatryjów lub wajsyjów, byleby pochodził z rodziny uczciwej. a był silny, żywy i młody. Niechaj będzie rozsądny, skromny, pobożny i rozwinięty; niech posiada charakter dobry i cierpliwy, rysy regularne, głos czysty i serce prawe"... Lekarz ma być obcy miłości i nienawiści, zazdrości, dumie, lenistwu, podstępom i chciwości zysku. Zawsze dbały o swą ozdobę, niech ma odzież czystą i wonną. Niechaj będzie niewolnikiem prawdy i nosi godnie swój tytuł... „Skoro uczeń zdobędzie wiedzę książkową, nauczyciel musi go jeszcze wykształcić w zajęciach praktycznych; nauczy go nacięć, nacierań, namaszczeń i i. d.. gdyż choćby posiadał wiedzę największą, nie może zdobyć stanowiska bez wprawy w różnych operacyach". Trzeba tu nadmienić, że Indyanie, szanując zwierzęta, nie uciekali się do wiwisekcyi, a i praktyka na trupach nie była wielce rozpowszechniona. Natomiast czyniono operacye fikcyjne, np. na naskórkach owoców dużych jak melony, na owocach wypróżnionych i napełnionych wodą, na liściach i t. p. Pójdźmy dalej: „Bywają osoby, które mogą lękać się rodziców, braci, przyjaciół i t. d., lecz nikt nie powinien bać się lekarza swego, który ma być w postępowaniu z chorym jeszcze słodszy i baczniejszy niż brat, matka, przyjaciel i t. d."... „Lekarz, usiadłszy przy chorym, bada jego oczy, puls ręki i pyta. Te trzy środki są prawie zawsze dostateczne do postawienia dyagnozy. Lepiej wszakże jeśli lekarz, oprócz pytań, ucieknie się do 5-ciu swych zmysłów. Niechaj więc bada: dotknięciem w wypadkach gorączek, nabrzmieniach i t. d., wzrokiem—powiększenie lub zmniejszenie objętości ciała, ślady wieku, zmianę cery i siłę; smakiem—urynę i inne wydzieliny; węchem, wyziewy pochodzące z ran lub z chorób samych"... „Lekarz nie powinien nigdy podejmować się leczenia chorób nieuleczalnych pod utratą sławy, fortuny i szacunku ludzi". „Lekarz, który nie poznał choroby, nie powinien stosować środków, gdyż wtedy jest on wysłańcem Yamy, boga śmierci"... „Są dwa rodzaje chorób: te, których leczenie wymaga narzędzi chirurgicznych, i te, które dadzą się wyleczyć środkami zewnętrznemi lub innemi. Do chorób chirurgicznych można stosować lekarstwa, lecz przy cierpieniach wyleczalnych za pomocą lekarstw nie trzeba nigdy uciekać się do operacyj".

Środki lecznicze Hindusów były roślinne, zwierzęce (skóry, krew, mięso, kości, tłuszcz mleko, ury

na i t. p.) i mineralne, które bodaj że pierwsi Indyjanie stosowali do wewnątrz. Do minerałów, używanych w medycynie indyjskiej, należały: mika, dyament i wogóle kamienie drogie, złoto, merkuryusz, srebro, miedź, cyna, cynk, antymon, żelazo i arszenik. Chirurgia dosięgła tu wysokiego stopnia rozwoju.

Wszelako Lietard wykazał niezbicie wpływ medycyny greckiej na indyjską. Czaraka, lekarz króla Kaniszki w 1-m w. po Chr., czerpał obficie z Hipokratesa.

Drugą Upavedą jest *Gandharva veda*, t. j. nauka o muzyce, jako gałąź Samavedy. Główne dzieła muzyczne, jak *Sangita ratnakara* przez *Sarngadeva; Sangita-darpana* przez *Damodara* i *Sangita-damodara* przez *Subhankara*, traktują o nutach, skalach, melodyach śpiewie, narzędziach muzycznych, a niekiedy i o tańcu. Są jeszcze: *Dhanur-veda*, t. j. „nauka o łucznictwie", czyli o sztuce wojennej i *Sthapatya-veda*, nauka o budownictwie, która także ogarnia rzeźbę, ciesielstwo i t. d. Główne dzieło w tym kierunku nosi tytuł *Manu-Sara*, t. j. „Istota pomiaru".

XXI.

Rozdział poprzedni jest ogniwem ostatniem w całokształcie literatury sanskryckiej; to też wszyscy historycy zwykle na nim kończą jej dzieje. Idąc za przykładem innych, moglibyśmy, dodawszy rozdział o sztuce, zamknąć książkę, gdyby nie przeświadczenie, że rozważniejsi czytelnicy zwrócą się do nas z takiem pytaniem: Jeżeli cała literatura, której zarys przedstawiono nam w 20 rozdziałach, powstała w języku umarłym już przed 20-u wiekami, to cóż się przez ten czas działo z językiem żywym narodu? Przy-



Delhi. Meczet Jumma.

puśćmy, że do pewnego czasu, zanim był wykształcony odpowiednio, zastępował go w piśmie język umarły; ależ zastępstwo skończyło się przed 8-u wiekami. Skoro literatura sanskrycka, ściśle mówiąc, kończy się na wieku XI-ym lub XII-ym, to czyż naród olbrzymi, który geniuszem swoim stworzył jednę z najbogatszych literatur świata, mógł popaść w zupełny letarg duchowy i przez lat 800 nic nie tworzyć? Pytanie takie byłoby najzupełniej słuszne i dlatego uważaliśmy za obowiązek swój przedstawić czytelnikom krótki zarys dalszych dziejów literatury indyjskiej, w językach żywych narodu. Zarys ten jednak musi być bardzo pobieżny z dwu przyczyn: raz dlatego, że pomimo największego streszczania się, wypełniliśmy już samą literaturą sanskrycką tom obszerny, a powtóre, materyały do dziejów piśmiennictwa indyjskiego w wiekach pomahometańskich są jeszcze nadzwyczaj skąpe. W przeciwieństwie do literatury sanskryckiej, hindostańska jest bardzo bogata w nomenklaturę biograficzno-bibliograficzną, gdyż miała pisarzów legiony, ale ich dzieła, z bardzo małym wyjątkiem, nie są jeszcze na języki europejskie przetłómaczone. Do nielicznych, a najgorliwszych badaczów literatury hindostańskiej, należy uczony francuski Garcin de Tassy, który w r. 1850 otworzył w Paryżu kursy hindostańskie. Uczony ten przedstawiał słuchaczom swoim corocznie, na lekcyi wstępnej, obraz ruchu umysłowego w Indyach, a z prelekcyj tych złożyło się wydawnictwo p. t. „*La langue et la litterature hindoustanies*“, którego roczniki od r. 1850 do 1877 mamy przed sobą. Nie jest to historya literatury, ale materyał do niej bardzo bogaty. Wszystko, co tylko miało jakąś wagę w dziedzinie życia umysłowego Hindusów współczesnych, autor skrupulatnie zaznaczał w swych rocznikach, albowiem, utrzymując stosunki z pisarzami hindostańskimi i posiadając pisma peryodyczne w owym języku, Gacin de Tassy rozporządzał materyałami z pierwszej ręki. Jakoż zebrawszy

źródła bogate, wydał on dzieło bardzo obszerne w 3-ch wielkich tomach p. t. „*Histoire de la litterature hindouie et hindoustanie*“, które w r. 1870 ukazało się w 2 ej edycyi powiększonej. Niestety, dzieło to ma dwie wady kardynalne: ułożone jest encyklopedycznie, a więc nie odpowiada tytułowi, gdyż nie przedstawia rozwoju genetycznego myśli hindostańskiej, a powtóre, dzieło ma przeważnie charakter biograficzno-bibliograficzny, jakkolwiek okrasił je autor rozsianemi tu i owdzie wyjątkami wartości bardzo niewielkiej. Są tu setki nazwisk i tytułów, które absolutnie nic nie mówią, gdyż autor wyciągał z katalogów rozmaitych każdego autora, choćby tylko napisał secinę wierszów bez wartości. Z tych powodów „Historya" Garcina de Tassy stanowi dopiero materyał poważny, ale surowy dla przyszłego historyka literatury. Bądź co bądź, korzystając tak z tego pisarza, jak z dzieł Dutta, Frasera i Bossego, sprobujemy zaznajomić czytelników z najwybitniejszymi chociaż działaczami nowożytnej literatury indyjskiej.

Przedewszystkiem kilka słów o dziejach dalszych narodu. Gdy w r. 631 po Chr. Mahomet, sfanatyzowawszy Arabów, podniósł chorągiew wojny świętej przeciwko światu całemu, już w r. 647 zastępy zbrojne bojowników islamizmu wtargnęły do Indyj przez granicę zachodnią, pustosząc i rabując kraje Hindusów od Sindu do Peszawaru. Po odparciu jednej fali, zjawiała się druga, dziesiąta i setna, tak, że napór muzułmanów stawał się coraz silniejszy, a obrona Radżów niezgodnych coraz słabsza. Sułtan Muhammad z Gasny na czele Turków i Afganów († 1030), zdobywszy w roku 1002 starożytny Lahor i obdarłszy go ze wszystkich skarbów, odbywał coroczne najazdy na Indye, wywożąc złoto i setki tysięcy niewolników. Pod koniec w. XII inny zdobywca Mohammed Ghori, posuwając coraz dalej swoje zagony, zdobył Bengal, następca zaś jego Kutabuddin, koronowany w Lahorze roku 1206, stal się panem

zwierzchnim Hindostanu. Dynastya jego panowała do r. 1290, poczem nastąpiły dynastye Khilii i Tughlak, aż wreszcie r. 1393 zjawił się straszny Timur, albo Tamerlan, który, zdobywszy Delhi podstępem, zrabował „bogactwa bajeczne" tego miasta, wyrznął w pień 100,000 jeńców indyjskich i uprawadził w niewolę mnóstwo kobiet. Przez 100 lat z górą po zwycięztwie Timura słabe dynastye Sayid i Lodi, panowały nad krajem wokoło Delhi i Agry aż do najazdu Mogołów Babara. Władca ten, zwany „lwem," 5-y potomek Timura, zdobywcy Kabulu w r. 1504, wszedłszy w r. 1526 do Indyj z hordami tureckiemi, ogłosił się cesarzem Hindostanu. Babar zostawił bardzo ciekawe „Pamiętniki," które z tureckiego przełożone zostały na różne języki, a między innemi na francuski przez Pavet'a de Courtelle'a. Wysławszy przodem następcę tronu Humayuna Mirzę, Babar wszedł do Agry, gdzie rodzina ostatniego Radży Gwalioru obdarzyła go cennemi podarunkami, śród których był słynny dyament *Koh i nor*, zdobiący dziś koronę angielską. Babar, umierając (1530), zostawił synowi swemu, Humayunowi (1530 — 1556) państwo olbrzymie, które się rozciągało od rzeki Amu w Azyi środkowej do brzegów delty gangesowej w dolnym Bengalu. Monarcha ten, wypędzony przez Szer Szaha, władcę Bengalu, pozostawił państwo synowi i następcy swemu Akbarowi, który był jedną z najpiękniejszych postaci pośród monarchów muzułmańskich. Akbar w ciągu długich a pełnych sławy rządów (1556 — 1605), przy pomocy światłego doradcy i biografa swego Abul Fazla, usiłował pojednać różne religie swego państwa i zdobyć życzliwość książąt krajowych. Nikt nie był prześladowany za wiarę, a monarcha liczył się bardzo z uczuciami, tradycyami i potrzebami narodu. Położył on kres tworzeniu niewolników wojennych i usiłował wykorzenić ów straszny zwyczaj *(Sati)*, który zmuszał wdowy do palenia się na grobach mężów. Marząc o stworzeniu religii eklektycznej, którąby je-

dnoczyła w sobie to wszystko, co jest najlepsze w różnych religiach, polecił „księciu poetów,” a przyjacielowi swemu Faizi, przygotować przekład „Nowego Testamentu” na język perski, a historykowi swemu, Abul Kadir Baduani, przełożyć na język perski Ramayanę i część Mahabharaty. Naturalnie, usiłowania religijne Akbara nie przyniosły żadnych wyników pozytywnych; w każdym jednak razie tolerancya monarchy oddziaływała korzystnie na spokój państwa. O zjednoczeniu jednak całych Indyj pod berłem mahometańskiem nie mogło być mowy, albowiem rozmaici awanturnicy wschodni wytwarzali państwa niezależne, a i radżowie na południu aż do morderczej bitwy pod Talikotą zdołali utrzymać swą niezawisłość. Już w czwartym roku po wstąpieniu na tron Akbara, Benares, Behar i Bengal stały się państwami niezależnemi, a południe i zachód Indyj leżały po za granicami jego państwa; dopiero po 20 latach panowania zdołał on podbić Indye Północne i Orissę, a także Berar i Ahmadnagar w Dekanie. Todar Mal, kszatrya, wielki minister skarbu Akbara, nietylko pisał w narzeczu poematy moralne, ale przełożył „Bhagawatę Puranę” na język perski, chcąc zachęcić Hindusów do nauki tego języka, pod którego wpływem wytworzyło się z czasem narzecze *urdu*.

W w. XVI Europa zaczęła przenikać do Indyj. Pierwsi Portugalczycy zajęli Goę w królestwie Bizapuru (1510), gdzie dotychczas znajduje się metropolia kościoła katolickiego. Następnie zjawili się tu przedstawiciele rzeczypospolitej holenderskiej, a pod koniec w. XVI Anglicy, którzy założyli „Towarzystwo wschodnio indyjskie” z kapitałem maleńkim 72,000 f. szt., któremu zawdzięcza Anglia dzisiejsze cesarstwo indyjskie. Holendrzy, współzawodnicząc z Anglikami, utworzyli również Towarzystwo z kapitałem 8 razy większym; ustalili faktorye na wybrzeżu malabarskiem i założyli miasto Batawja na wyspie Jawa. Potem wszakże, wojując ciągle i z Portugalczykami i z Anglikami,

musieli ustąpić miejsca synom Albionu, tak, że podług historyka Keene'a, „niema dziś setki Holendrów w całych Indyach." Ten sam los spotkał Portugalczyków, którzy, pobici przez „Towarzystwo angielskie," utracili dawne zdobycze, t. j. Hugli. Za panowania Szah Jahana (1628—1658), jednego z następców Akbara, Francuz Bernier, ajent słynnego ministra Colberta, przybył do Indyj w r. 1654, gdzie zebrał bogate dane do swej głośnej „Historyi rewolucyi państwa Mogołów," które to dzieło wyszło w Paryżu r. 1670. W tym samym czasie przybywali tu i inni podróżnicy: Francuzi, Włosi i Hiszpanie, którym historya zawdzięcza wiele wiadomości o Indyach. Szah Jahan był wogóle bardzo przyjazny dla obcych, tylko niz mógł znieść Portugalczyków, którzy wkrótce po śmierci Św. Franciszka Ksawerego założyli w Goa inkwizycyę pod kierunkiem Dominikanów. Budowle Jahana w Delhi, Agra, Tadż należały do najwspanialszych. Sam tylko tron, zbudowany z klejnotów w Delhi, ocenia Tavernier na 160,000,000 liwrów francuskich, a pomimo tak szalonych wydatków na budowle, Szah Jahan pozostawił, podług Berniera, następcy swemu, oprócz klejnotów, gotowizną 24,000,000 f. szt., licząc na dzisiejszą monetę. Ale pod następcami tego cesarza (1658 — 1740) państwo chyliło się gwałtownie do upadku. Monarchowie, pozbawieni przymiotów wyższych, chciwi i fanatyczni, prześladując Hindusów, rabując ich świątynie i nakładając podatki uciążliwe, zbudzili nakoniec drzemiącego ducha narodu, który, zawiązawszy silną „konfederacyę Mahrattów," rozpoczął walkę z tyranami. Podczas tej walki uzurpator tronu perskiego Nadir Szah, ograbił do szczętu państwo Mogołów, a Wschodnio-Indyjskie Towarzystwo Francuskie założyło swą stacyę główną w Pondiszery, silnie umocnioną i wytworzyło z krajowców, uzbrojonych i wyćwiczonych po europejsku przez jenerała Dumasa, małą, ale bitną armię, która dzielnie odpierała ataki Mahrattów, gotując się do walki i z An-

glikami. Wojsko to zwane było przez krajowców *Telinga* (straż), a przez Anglików *Sepoys*, od wyrazu perskiego *sipah* „armia.” W r. 1674 przybyła do Indyj flota francuska pod wodzą Bertranda Bourdonnais i pobiwszy szwadron angielski, wylądowała w Pondiszery. „Gdyby — pisze Keene — następca Dumasa, zdolny oficer Dupleix, działał był zgodniej z admirałem, a lekkomyślny Ludwik XIV podtrzymał swoich działaczów indyjskich, cała historya Indyj następna byłaby się całkiem zmieniła.” Prawie tegoż samego dnia, kiedy Mahrattowie byli rozbici zupełnie przez Afganów w bitwie morderczej pod Panipatem, długi pojedynek pomiędzy Francuzami i Anglikami zakończył się zdobyciem Pondiszery, którego fortyfikacye były z ziemią zrównane przez Anglików. Nie mając już groźnego współzawodnika, Anglicy rozszerzali coraz potężniej swe posiadłości, aż wreszcie po długich wojnach, prowadzonych głównie przez lorda Wellesleya i po umiejętnem wyzyskaniu każdej sytuacyi w kraju nieszczęśliwym, dopiero w połowie w. XIX stali się naprawdę panami Indyj.

A teraz cofnijmy się w wieki bardzo odległe i rzućmy okiem na południe Indyj, gdzie języki drawidyjskie, jak *Telegu*, *Tamil* i inne, od czasów najdawniejszych aż po dzień dzisiejszy zachowały swoją odrębną literaturę, swoje pieśni religijne i wojenne, jakkolwiek wpływ aryjski i wzory sanskryckie musiały ją przekształcać i zapładniać ideałami nowemi. Stało się to po raz pierwszy za sprawą Dżainistów, których utwory „były jasne, wytworne, pełne satyry i wiedzy światowej, epigramatyczne, ale nie religijne.” A mianowicie najdawniejszym zabytkiem literatury drawidyjskiej jest *Naladiyar*, t. j. zbiór 400 aforyzmów moralnych i dydaktycznych, przypisywanych ascecie dżainizmu. Autor nie występuje tu ze ściśle określonym systematem filozoficznym, lecz ma na celu tylko naukę o życiu, a mianowicie o trzech największych jego przedmiotach: cnocie, majątku

i rozkoszy. Naturalnie, twórca aforyzmów zaleca tylko cnotę, gdyż „młodość więdnie, miłość umiera, piękność ginie.” Ten sam przedmiot obrabia później poeta ludowy *Tiruvalluvar* w księdze p. t. *Kurral*, która się składa z 660 krótkich dwuwierszów. uważanych za arcydzieło geniuszu Indyan południowych. Poeta, rozpocząwszy od Boga, który „tak jest pierwszym we wszechświecie, jak litera *A* w abecadle,” buduje cały system państwa idealnego na podstawie cnoty, stanowiącej we wszystkich kierunkach siłę jedyną. Oba zbiory powyższe rozebrał, wyjaśnił i częściowo przełożył dr. Pope, Anglik, powaga w kwestyach narzecza Tamil. Wyszły te zbiory prawdopodobnie z Sanganu, czyli z kolegium w Madurze, gdzie monarchowie dynastyi Pandya gromadzili uczonych dżainistów i mnichów buddyjskich. Ale gdy bramiṅizm wziął górę, obie te religie znikają z kraju Tamil w w. XI po Chr., a śród ludów drawidyjskich zapanował wszechwładnie Siva. Ta rewolucya religijna znalazła swój wyraz najdawniejszy w dziele p. t. *Tiru Vasakam*, czyli „Słowo Święte,” napisanem przez *Manikka Vasagar*, który dla dusz cierpiących zaleca jednoczenie się z bóstwem w kulcie boga Sivy: „Wyrzekam się — pisze poeta — wszelkich żądz ziemskich, mienia i świetności. Wyzwól, o Sivo, z więzów cielesnych sługę swego, od psa gorszego, który się korzy u stóp twoich. Przyjmij mnie za niewolnika swego, o królu mej duszy.” Wpływ tego poematu był olbrzymi, gdyż, podług tradycyi, „ten, ktoby się nie skruszył, czytając „Tiru Vasakam”—miałby serce z kamienia.” Prof. Sundaram Pillai, tłómacz tej księgi na język angielski, tak pisze o niej: „Autor naucza, że jest jeden Bóg osobowy, najwyższy, będący nie abstrakcyą metafizyczną, lecz Panem bogów i ludzi; że Siwa z własnej woli, dla dobra ludzkości, zstąpił na ziemię, jako *guru* (nauczyciel-mistrz), żeby uczynić uczniami swymi tych wszystkich, którzy go szukali z przygotowaniem dostatecznem. Oznajmił on,



Delhi. Minaret Kotub.

że droga zbawienia otwarta dla wszystkich klas społeczeństwa i że dusza wyzwolona jest nieśmiertelna." Te poematy, będące jednym z najwcześniejszych przejawów czystej Vedanty, były wcielone do zbioru hymnów, będącego biblią Sivy, w której trzy pierwsze księgi zawierają 384 hymny mędrca *Tiru Nana Sambandhy*, nieubłaganego wroga buddystów i dżainistów śród ludu Tamil. Sława jego na południu Indyj tak jest rozpowszechniona, że niema świątyni Sivy, gdzieby wizerunek tego mędrca nie był czczony. Prawie nic nie wiemy o życiu tego poety, otoczonem legendami cudownemi. Przyszedł on na świat w krainie Czola, a gdy został sierotą, bogini karmiła go sama, nadawszy mu za pierwszy jego hymn natchniony nazwisko Tiru Nana Sambandha, t. j. ten, „który przez wiedzę zjednoczył się z bóstwem." Wskutek apostolstwa Sambandhy i jego uczniów, miejsce klasztorów buddyjskich zajęły świątynie Sivy i Visznu, a całe zastępy tak zwanych *Acharyas*, czyli nauczycielów teologicznych, szerzyły po całem południu Indyj naukę Vedanty aż do wieku XII, t. j. do chwili, gdy historyę literatury indyjskiej pokryła ciemność, spowodowana falą mahometańską. Najsłynniejszym Acharyą był znany nam wielki komentator *Sankara*, także dziecko południa, wskrzesiciel braminizmu w VIII w. po Chr. patron święty wszystkich sekt indyjskich i w pojęciach ludu wcielenie Sivy. Mówiliśmy już o tym pisarzu przy Vedancie, tu dodamy tylko, że z nauk tego mędrca, opartych na wierze ortodoksyjnej, wypłynęła później reformacya, której twórcą był drugi wielki komentator Indyj południowych *Ramanuja* w w. XII. Podług niego Duch najwyższy jest i przyczyną świata materyalnego i formą wszystkich rzeczy stworzonych. Ogłosił on kult boga Visznu, jako przedstawiciela Istoty najwyższej. Ostatnim nauczycielem Południa był *Madhava*, który utrwalił kult boga Visznu, czyli *Hari*, w końcu w. XII.

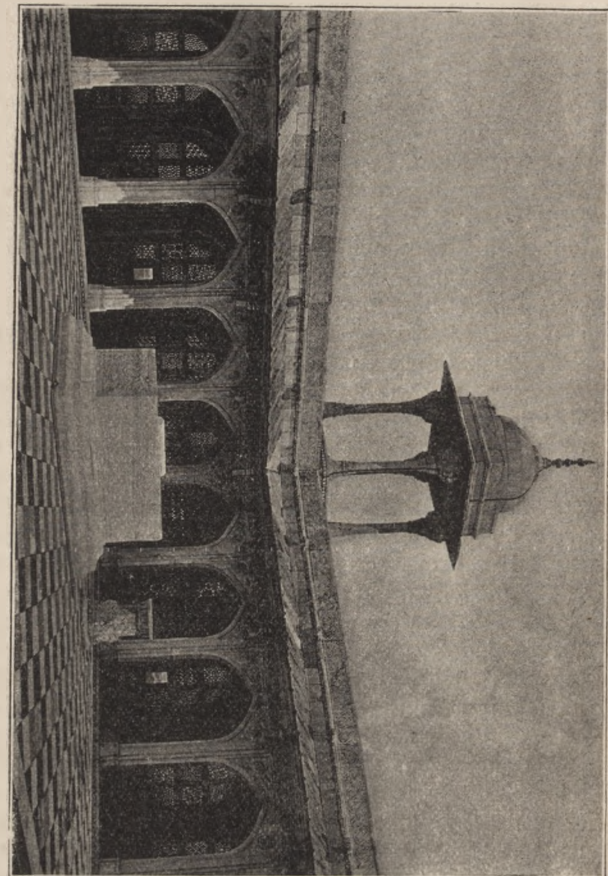
Podczas najazdów mahometańskich Buddyzm zni-

knął zupełnie, zakonnicy byli wyrznięci, a klasztory spalone. Bałwany i świątynie Hindusów poszły w ruinę. Nie lepiej się działo i braminom, których wyrznięto w Kanudź, Muttra, Benares i innych miejscach. Jednakże korzenie braminizmu ostały się w całej budowie życia indyjskiego, w ustroju społecznym i w literaturze. Podczas pierwszych wieków panowania Mahometan życie umysłowe w Indyach północnych było sparaliżowane najzupełniej. Doktryna o *bhakti*, t. j. o wierze, zapoczątkowana w „Bhagawadgicie", a rozwinięta w „Bhagavad Puranie" i w „Bhakti Sutra Sandilii w w. XII, była w tym czasie jedynym tematem literatury indyjskiej. Począwszy od w. XIV, t. j. wraz ze zniknięciem Tamerlana w dolinie gangesowej, rozpoczął się i na wschodzie Indyj ogromny ruch literacki, zogniskowany w doktrynach Visznuizmu.

Ramanand pieśniami swemi o Visznu wytworzył sektę Ramanandów w pobliżu Agry, do dziś istniejącą. Do najsłynniejszych uczniów tego mistrza należał *Kabir*, tkacz z Benares, syn dziewicy bramińskiej. W pismach jego, a zwłaszcza w dziele *Sukh Nidhan*, przejawiła się, pod wpływem zetknięcia z islamizmem, dążność do wyzwolenia narodu z powijaków literatury świętej Hindusów, do wzniesienia się ponad kasty i sekty, do położenia kresu czci dla bałwanów. W księdze *Sabdakali*, t. j. „Tysiąc aforyzmów", Kabira spotykamy wykład doktryn o ułudzie w duchu Vedanty i doktrynę buddyjską o współczuciu dla wszelkich istot żyjących obok pojęć monoteistycznych o Visznu. Podanie mówi, że gdy Kabir umarł, zarówno Hindusi, jak Mahometanie, rościli prawa do jego zwłok: tamci — pragnąc je spalić, a ci—pogrzebać. Podczas tego sporu zjawił się Kabir i polecił zdjąć całun z ciała swojego. Okazało się, że pod całunem był tylko stos kwiatów. Wówczas połowę ich spalili Hindusi, zachowawszy popiół jako relikwie, a połowę pogrzebali Mahometanie.

W miarę, jak nadzieję utrzymania bytu narodo-

wego stawały się coraz słabsze, pisarze indyjscy, zogniskowawszy ból swój i miłość swoją w tradycyach starych, opiewali tylko Sitę i Ramę. Radhę



Secundra. Grób Akbara. (Patrz str. 340).

i Krysznę, nadając utworom swoim znaczenie realne lub mistyczne. Poeci tacy nosili zbiorową nazwę *Govinda-Das*, t. j. „Sługa Kryszny".

W w. XIV zasłynął w Beharze, jako poeta, *Bidyapati Thakur*, dworzanin króla Sivy Sinha. W pięknych poezyach swoich, pisanych w narzeczu *Maithili*, poeta opiewa tęsknotę duszy do Boga pod formą alegoryczną miłości Radhy do Kryszny. Poetą współczesnym Bidyapatiemu był *Czandidas*, ur. w mieście Nannur w Bengalu. I ten także opiewał miłostki Radhy i Kryszny, ale obaj poeci mają charakter odrębny. Tamten posiadał więcej fantazyi, ten—uczucia; Bidyapati bywa często sztuczny, Czandidas wpada niekiedy w monotonię. Obaj wszakże znają tajemnice serca i miłości i umieją malować obrazowo wszystkie uciechy, nadzieje i udręczenia kochanków; to też obaj cieszą się dziś jeszcze olbrzymią w Indyach popularnością. Utwory tych poetów znamy tylko w drobnych wyjątkach.

W w. XV poeta *Kasiram-Das* dokonał pracy olbrzymiej, t. j. przekładu „Mahabharaty" wierszem bengalskim. Usunąwszy z epopei niektóre opisy zbyt rozwlekłe, tłómacz skrócił poemat o jednę trzecią. Jeżeli — pisze Dutt — Czandidas jest ojcem pieśni, to Kasiram Das jest ojcem właściwej literatury bengalskiej, gdyż przekład jego był podwaliną, na której oparł się dalszy rozwój piśmiennictwa narodowego. Idąc śladem tego pisarza, o którego życiu nic nie wiemy, *Krittibas* przełożył na język bengalski „Ramayanę", nie trzymając się ściśle oryginału, albowiem i skrócił go i ułożył inaczej, bez krzywdy dla dzieła.

W tym samym wieku realizm i spirytualizm, znajdują swój wyraz najpełniejszy w pismach, naukach i wpływie rozgłośnych założycielów dwu odrębnych sekt Visznuizmu. Jeden z nich *Vallabha Acharya*, którego wyznawcy istnieją jeszcze w Indyach środkowych, Bombaju i Guzeracie, założył sektę *Svami Vallabha*. W wielkiem dziele swojem, które było komentarzem do „Bhagavaty Purany", naucza on, że du-

sza ludzka, jakkolwiek rozłączona z istotą boską Kryszny, utożsamnia się z nią najzupełniej i jako taka, jest, jak i była, iskrą Ducha Najwyższego. Ciało, w którem przebywa cząstka istoty boskiej Kryszny, powinno być szanowane i czczone; nie należy go dręczyć ascetyzmem, lecz przeciwnie karmić, poić i nasycać rozkoszami jak najhojniej. Ci epikurejczycy indyjscy doszli zczasem, na równi z wyznawcami Tantriki, do bezeceństw najwyuzdańszych. Założycielem innej sekty Visznuizmu, krańcowo różnej, był *Czaitanya*, uważany za bezwzględne wcielenie Kryszny i za wielkiego cudotwórcę. Odrzucając legendy fantastyczne, któremi wyobraźnia ludowa przystroiła osobę tego reformatora, powiemy tylko, że urodził się on w Nabadwip, w Bengalu, r. 1485, t. j. mniej więcej w tym czasie, gdy Luter przyszedł na świat w Europie. Po skończeniu nauk i wstąpieniu w związek małżeński, Czaitanya bardzo szybko zasłynął jako uczony; a że w owej porze nie było prawidłowych szkół i wszechnic, tylko młodzi ludzie garnęli się do mistrzów głośnych, więc i nasz reformator był otoczony tłumem uczniów. Zdobywszy sławę szeroką w ziemi ojczystej, Czaitanya przez ostatnie 25 lat swego życia przebiegał Indye, głosząc wszędzie nową religię, która zasadzała się na odrzuceniu kast, wszelkich obrzędów i ceremonij, oraz na wierze jedynej w Krysznę, jako zbawiciela ludzkości. Ateiści, filozofowie szkół różnych, buddyści i t. p. wyciągali doń ręce, zwiększając koło jego wyznawców, tak, że reformator stał się już za życia postacią cudowną, legendową. Umarł w r. 1533. Rdzeniem nauki tego mędrca był monoteizm najczystszy, pod którym Czaitanya pragnął zjednoczyć wszystkich ludzi, bez względu na wiarę i pochodzenie:

„Miej silną wiarę, że tylko Kryszna opiekuje się tobą i nikt inny. Czcij go jako jedynego opiekuna. Czyń to tylko, o czem wiesz, że Bóg tego pragnie, i nie myśl nigdy, że czynisz cokolwiek niezależnie od świętego ży-

czenia Kryszny. Cokolwiek działasz – czyń z pokorą, a pamiętaj nieustannie, że jesteś przechodniem tylko na tym świecie i że się powinieneś przygotowywać do siedziby własnej... Ci, którzy mówią, że Bóg nie ma kształtów ani materyalnych, ani duchowych, a wytwarzają sobie, dla kultu, wizerunki Boga fałszywe są bałwochwalcami: ale ci, którzy widzą kształt duchowy bóstwa w oku swej duszy i, piastując to wrażenie w swym umyśle, tworzą emblematy ku zadowoleniu oka materyalnego dla kontrolowania i zgłębiania swych uczuć podniosłych, nie są bynajmniej bałwochwalcami".

Za największy obowiązek tego, który wierzy prawdziwie *(bhakta)*, poczytywał moralność nieskazitelną i powtarzanie częste imienia Kryszny z miłością nieograniczoną. Nauki reformatora wraz z kolejami jego życia, ubarwionemi cudownością, zebrali uczniowie jego: *Kriszna-Das*, *Vrindavan-Das* i *Loczan-Das*, a w r. 1895 wyznawca Czaitanyi, *Sri Kedar Nath Dutt*, ogłosił życiorys mistrza, z którego przytoczyliśmy ustęp powyższy, podług Frasera. Obecnie czystą naukę tego reformatora wyznają tylko Wisznuici żebrzący; wszyscy inni przyjęli Hinduizm z jego kastami nieszczęsnemi.

Wiek XVI był dla Indyj datą wielkich reform religijnych, odrodzenia umysłowości, postępu w filozofii i w kulturze, a także ukształtowania się języka hindustańskiego, który, jak to widzieliśmy w swojem miejscu, zdobył prawo obywatelstwa. Jest to przededewszystkiem język reform religijnych; wszyscy naczelnicy sekt nowożytnych indyjskich i mahometańskich posługiwali się językiem hindostańskim dla szerzenia swych doktryn. Następnie w języku tym istnieje mnóstwo dzieł biograficznych, a wreszcie język hindostański posiada bardzo bogatą literaturę poetyczną, albowiem w tym kraju klasycznym poezyi piszą się wierszem nietylko romanse, ale także historya, listy, traktaty nauczające, słowniki i nawet napisy na monetach. Głównie zaś poezya hindostańska służyła do uprzystępnienia ogółowi doktryn filozoficznych i reli-

gijnych, częstokroć bardzo podniosłych. Mamy tu więc mnóstwo *dywanów*, t. j. zbiorów *gazeli* i romansów, pisanych na modłę persko arabską, oraz pieśni ludowych, a nie brak też i dramatów w tym języku. Wielce popularną jest także satyra, która, za pomocą fikcyj, głosi prawdę królom, oraz bajka, a wreszcie i panegiryk. Satyra — mówi Garcin de Tassy — z początku atakowała ludzi, później instytucye, a nakoniec i rzeczy, niezależne od woli ludzkiej, jak np. naturę, zato wszystko, co jest w niej przerażające i straszne. Pisano więc satyry na upały, zimna, powodzie, choroby epidemiczne i t. p. Utwory te mają wogóle charakter miejscowy, a przepełnione są rzeczami sprośnemi i trywialnemi, tak, że Garcin nie mógł wybrać do przekładu ani jednej całej satyry, nawet z pośród najsławniejszych utworów tego rodzaju. Lubowano się też i w komedyach satyrycznych, jak to za chwilę zobaczymy. Nakoniec dodać trzeba, że większa część literatury hindostańskiej, a także i bengalskiej składa się z przekładów z perskiego, sanskryckiego i arabskiego.

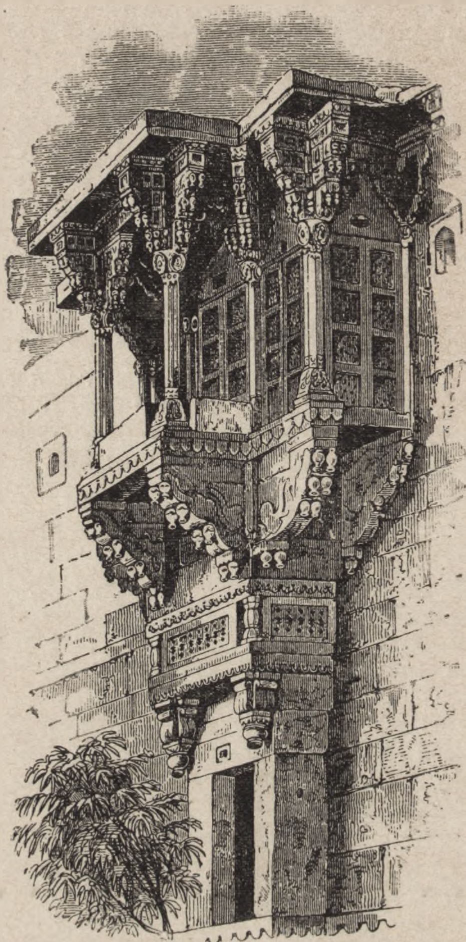
Nazwiska pisarzów indyjskich i muzułmańskich, poplątane razem w tym kraju, rozróżniać można w sposób następujący. Jak autorowie muzułmańscy posiłkują się imionami świętych islamizmu, tak indyjscy przybierają nazwy swych bogów i półbogów. I tak: pierwsi nazywają się „Muhammad", „Ali", Ibrahim" i t. d., drudzy zaś „Ram", „Lokszmann", „Gopi-nath" i t. d. Przydomki honorowe Muzułmanów brzmią: „Abdul-Ali" = sługa Najwyższego, „Gulam Muhammad" = sługa Mahometa i t. d., którym odpowiadają indyjskie: „Siva-das" = sługa Sivy, „Kriszna das" = sługa Kryszny, „Sur-das" = sługa słońca. Hindusi są sługami nietylko bogów, lecz także miast świętych, rzek i roślin ubóstwianych, np.: „Ganga-das" = sługa Gangesu, „Agra-das" = sługa Agry i t. d. Na podobieństwo Hindusów, muzułmanie indyjscy dzielą się na 4 klasy: *Saïydzi*, t. j. potomkowie Mahometa, z ty-

tułem *mir* (za *amir*); *szeikowie*, t. j. z pochodzenia Arabowie; *mogołowie*, którzy dodają sobie albo przed nazwiskiem—*mirża*, albo po nazwisku—*beg* i wreszcie *pathanowie*, czyli Afganowie, zwani *khan*. Fakirowie muzułmańscy noszą tytuły *szach*, *sufi* lub *pir*, a doktorowie ich zowią się *mulla*. Hindusi mają tytuły honorowe: *Szri*=„święty” i *Deva*. Pierwszy używa się przed imieniem, a drugi po niem, Śród pisarzów hindostańskich spotykamy muzułmanów, żydów, a także chrześcijan miejscowych i europejskich. Jest też bardzo wiele i poetek, śród których figurują także bajaderki.

Zabytki piśmienne języka hindi sięgają w. XII po Chr., albowiem już w tej epoce *Czand*, albo *Czandar-Bhatt* napisał dzieło p. t. *Prithvi radża czaritra*, t. j. „Historya Prithwi-radży”, ostatniego króla Hindusów w Delhi. Kronika ta, pisana wierszem, jest historyą powszechną okresu, w którym powstała, wszelako treść jej główną stanowią dzieje Radżputany i opowieść o walkach upartych, które prowadził radża Hindusów z najeźdzcami muzułmańskiemi. W księdze tej o 60 pieśniach, zawierających 100,000 dwuwierszów, znajdujemy mnóstwo szczegółów miejscowych o różnych książętach w Indyach północnych, a także rodowody prawie wszystkich rodzin szlachetnych.

W tym samym wieku zasłynął szeroko radża *Pipa*, fakir, twórca poezyj opiewających Visznu. Utwory te weszły w skład księgi *Adi Granth*, w której *Ardżan-Mal* zebrał poezye religijne słynnych świętych i mędrców Hinduizmu. Bardzo ciekawy, jako legenda, życiorys Pipy, przełożył G. de Tassy.

W w. XIII słynął poeta liryczny i muzyk *Baiju Bavara*, autor pieśni ludowych. W w. XIV słynny poeta perski *Khusrau* († 1325) z Delhi pisał także poezye po hindostańsku, a jest też autorem słynnego słownika hindostańsko-persko arabskiego p. t. *Khalicbari*, t. j. „Stwórca Najwyższy”. W w. XV zasłynęli



Balkon obserwatoryum w Benares (w. XVII).

uczniowie Kabira: *Srutgopal das*, wielki reformator, twórca księgi *Sukh-nidhan*, t. j. „Szczęście ostateczne" i *Dharma das*, autor dzieła p. t. *Amar mal*, t j. „Wieniec nieśmiertelny", w którem opowiada o walkach z innymi sekciarzami. Jeszcze większą sławę zdobył *Nanak-Szach*, syn wieśniaka, założyciel sekty *sikhów* i autor poematów religijnych, które stanowią rdzeń *Adi-granthu*'u, t. j. „Księgi pierwszej", ułożonej przez Ardżuna. Nanak urodził się w Talbindi, w prowincyi Lahoru r. 1469. Będąc jeszcze młodym, porzucił świat i oddał się życiu pustelniczemu. Umarł, mając lat 90. Naucza on, że jest tylko jeden Bóg wszechmocny, wszechobecny, który wypełnia wszelką przestrzeń i przenika każdą materyę; że tego Boga należy wzywać i wielbić; że przyjdzie pora obrachunku i wówczas cnota będzie wynagrodzona, a występek otrzyma karę. Nanak zaleca tolerancyę powszechną, nie dopuszczając nawet sporów z wyznawcami innych religij; zabrania morderstw, kradzieży i innych złych czynów, a zachęca do cnót wszelakich, zwłaszcza do filantropii powszechnej, oraz do gościnności względem cudzoziemców i podróżnych. — Po śmierci Nanaka, następni *Guru*, t. j. mistrze, albo arcykapłani sekty sikhów, byli srodze prześladowani przez Mahometan, co spotęgowało fanatyzm sekciarzów i skłoniło ich do agitacyi przeciwko wrogom, a później do walki z nimi w przymierzu z konfederacyą Maratthów. A gdy przyszła walka z Anglikami, synowie Albionu doświadczyli nieraz na skórze swojej odwagi Maratthów, dzielności Radżputów i bohaterstwa Sikhów.

Do reformatorów religijnych wieku XV należał jeszcze *Bhago das*, jeden z uczniów Kabira, twórca księgi *Bijak*, wielce ciemnej, która mało rozjaśnia poglądy autora, a więcej zajmuje się obalaniem innych systemów.

W wieku XVI odznaczył się pisarz hindostański *Sukhdev*, autor dzieł: *Rasarnava* o uczuciach poetyckich i dramatycznych; *Bhasza Pingala*, czyli prozodya;

Ras-rat nakar, t. j. „Ocean smaku". i *Fazil Ali prakasz*, t. j. „Historya Fazila Ali. *Nabhaji* unieśmiertelnił się pieśniami biograficznemi, które stanowią treść główną księgi *Bhakta-mal*, t. j. „Różaniec pobożnych", zwanej także *Santa czarita*, t. j. „Historya świętych", specyalnie vaisznawów, Księga ta była tłomaczona i na język bengalski. *Dadu*, ur. w Ahmadabad, założyciel sekty *dadu panthis*, która jest gałęzią Ramanandów, mając lat 37, usłyszał głos z nieba, wzywający go do praktyk religijnych; udał się więc na górę Bahevana, gdzie po jakimś czasie znikł bez śladu około r. 1600. Dziś jeszcze wyznawcy jego przechowują w Narajanie, miejscu głównem kultu dadu-pantich, łóżko swego mistrza i zbiór tekstów, czczonych przez tę sektę. Reformator ten napisał *Daduki vani*, t. j. „Przemowa Dadu", z której zacytujemy wyjątek podług Garcina.

„Jaką nadzieję mieć mogą ci, którzy opuszczają Boga, choćby nawet przebiegli ziemię całą? O, szaleni! Sprawiedliwi, którzy rozmyślali nad tym przedmiotem, mówią wam: Porzućcie wszystko, oprócz Boga, gdyż wszystko jest cierpieniem. Nie potępiajcie niczego, co Bóg stworzył... Dadu rzekł: Bóg jest moim skarbem, pokarmem moim i podporą. Jego substancya duchowa zasila wszystkie me członki. On moim władcą mojem ciałem i duszą moją. Bóg tak się opiekuje stworzeniami swemi, jak matka swem dzieckiem. O Boże! tyś jest prawdą; daj mi zadowolenie, miłość, pobożność i wiarę. Sługa twój, Dadu, błaga cię o cierpliwość prawdziwą i poświęca się tobie."

Bihari-Lal, zwany przez Angligów „Thompsonem indyjskim", napisał poemat p. t. *Sat-Sai*, czyli „700 kupletów", który Hindusowie uważają za klejnot swojej literatury. Utwór ten, przełożony nawet na sanskryt, opiewa głównie miłość Kryszny i Radhy.

Przejdźmy teraz do Bengalu. Mithila, czyli Behar północny, słynęła od czasów króla Janaki swoją szkołą filozoficzną, której ostatnim wielkim nauczycielem był *Pakszadhara Misra* w wieku XV. Otóż

uczeń tej szkoły, *Vasudeb*, powróciwszy do Bengalu, otworzył wykłady w Nabudwip, gdzie oprócz znanego nam Czaitanyi, kształcili się pod kierunkiem tego mistrza słynni pisarze: Raghunath i Raghunandan. *Raghunath* czynił tak wielkie postępy i przejawiał taką samodzielność umysłu, że po odbyciu studyów przy Vasudebie wyjechał do Mithili, żeby posłuchać jeszcze starego mistrza, Pakszadhary. Tu zdolnościami swemi zdumiewał wszystkich, zwłaszcza, że niezadowolony z nauk swych mistrzów, wygłaszał śmiało poglądy samodzielne. Wszelako młodzieniec każdy, zanim zdobył prawo nauczania, musiał odbyć dysputę próbną ze swym mistrzem i otrzymać od niego uznanie. Raghunath, rozpocząwszy rozprawę z nauczycielem, zbijał śmiało po kolei wszystkie jego poglądy, wskutek czego mistrz, nie chcąc narażać swej nieomylności na pośmiewisko, odmówił uczniowi swemu prawa wykładu, jako nieprzygotowanemu należycie. — Zrozpaczony młodzieniec, po długich walkach z sobą, śpieszy do mieszkania Pakszadhary, który śród wspaniałej nocy księżycowej siedział z małżonką przed domem, cierpiąc bardzo nad krzywdą, wyrządzoną Ragunathowi. Właśnie w chwili, gdy młodzieniec niepostrzeżony zbliżał się ku parze staruszków, żona pytała męża: „Czy jest co na świecie jaśniejsze od światła księżycowego podczas jesieni?" „Tak—odpowiedział filozof — jaśniejszy jest umysł tego studenta, który przybył do szkoły mojej z Nabadwipu." Słysząc to Ragunath, rzucił się do nóg starcowi, który uściskał młodzieńca jak syna, a nazajutrz oznajmił w szkole, że przyznaje Ragunathowi zwycięztwo nad sobą. Młodzieniec, opromieniony sławą olbrzymią, wraca do Nabadwipu i zakłada szkołę loiki, która, zaćmiwszy Mithilę, jest do dnia dzisiejszego najsłynniejszem w Indyach ogniskiem studyów filozoficznych. Wielkie dzieło Ragunatha o logice nosi tytuł *Czyntamani Didhiti*.

Nie mniejszą sławę zdobył *Raghunandan*, pisarz

prawny, który, pracując przez lat 25 nad zebraniem w jeden kodeks wszystkich przepisów o indyjskich obrzędach religijnych, dał Bengalowi dzieło pomnikowe. Podzieliwszy swą księgę na 28 rozdziałów, z których każdy poświęcony był innemu przedmiotowi, oparł swe przepisy na mnóstwie cytat, zaczerpniętych ze źródeł najpoważniejszych. W wieku XVII literaturę bengalską wzbogacił *Mukunda Ram Czakrabarti*, ur. w Daminya, którego wydobył z nędzy i głodu zemindar Bankura Deb, powierzając poecie opiekę nad swoim synem.—Zostawił on dwa głośne poematy: jeden p. t. *Kalaketu i Fullara*, t. j. opowieść o myśliwym i jego żonie, którzy, dzięki opiece bogini Czandi, zdobyli skarb i stanowisko, a drugi p. t. *Srimanta Sadagar*, w którym bohater ten, również za sprawą Czandi, wydobył ojca z niewoli.—Ze streszczenia obu tych powieści, podanego przez Dutta, widzimy, że są to poematy fantastyczne, nie wiele różne swą treścią od bajek z 1001 nocy. Pomimo tego jednak umiał Mukunda Ram nadać bohaterom swoim, pochodzącym z warstw niższych, wiele prawdy życiowej, chociaż zanadto wojuje patetycznością. Literatura hindostańska miała w tym samym wieku aż trzech wybitnych przedstawicielów poezyi, których Indyanie nowożytni stawiają bardzo wysoko, nazywając jednego słońcem *(Sur-das)*, drugiego księżycem *(Tulsi das)*, a 3-go gwiazdą *(Kesava das)*.

Sur-das, słynny bramin z Mathury, ur. w roku 1528, a zmarły w 1-ej ćwierci w. XVII-o, kwitnął za panowania Akbara. Ten bard niewidomy, który był poetą i muzykiem, utworzył zakon fakirów waisznawów, zwanych od jego imienia *Surdasi* albo *Surdas panthi*. Jest on twórcą mnóstwa pieśni ludowych, przeważnie religijnych, poświęconych bogu Visznu, a także wynalazcą hymnu specyalnego *Visznu pada*. Zbiór jego poezyj p. t. *Sur Sagar*, t. j. „Ocean Sura”, składa się z 60,000 drobnych poemacików, przypominających gazele arabsko-perskie. Pieśni te stały

się niezmiernie popularne, gdyż nawet żebracy niewidomi śpiewają je przy dźwiękach instrumentów muzycznych. — *Tulsi Das*, nie mniej sławny poeta, oddany specyalnie kultowi Ramy, prowadząc życie tułacze, zyskał rozgłos nie tylko jako pieśniarz, ale także jako cudotwórca. Gdy sława jego doszła do Delhi, gdzie panował Szah Jahan, monarcha ten polecił przedstawić sobie Tulsidasa; wszelako, niezadowolony z jego doktryn religijnych, kazał go zamknąć. I wówczas stał się cud. Małpy tłumnie napadły na więzienie i zaczęły je burzyć. Przerażony Szah Jahan oswobodził poetę, oświadczając przytem, że spełni każde jego życzenie. Wtedy Tulsidas żądał, aby cesarz opuścił Delhi starożytne, które było siedzibą Ramy. Uczyniwszy zadość temu żądaniu, monarcha założył nową stolicę Schachjahanabad. Tę legendę opowiada księga „Bhakta mal." Tulsidas resztę życia spędził przeważnie w Benares, gdzie zbudował świątynię Ramie i Sicie wraz z kolegium, które dotychczas istnieje. Umarł w r. 1624, przeżywszy lat 49.— Poematem nieśmiertelnym Tulsi-dasa jest *Ramajana* w 7 pieśniach, które ogarniają mniej więcej całą treść epopei Valmikiego. Wszyscy historycy stwierdzają zgodnie olbrzymią popularność tego dzieła, którego tytuł pierwotny brzmi: *Rama Czarit Manas*, t. j. „Morze wędrówek Ramy." Lud nazywa ten poemat krótko *Tulsi granth*, t. j. „Księga Tulsiego", która nawet wyszła pod tym tytułem w Mirat r. 1864. Pomimo, że utwór ten jest niełatwy do zrozumienia, ze względu na wielką zwartość stylu i mnóstwo wyrażeń archaicznych, „Ramajana" Tulsiego należy do dzieł najbardziej czytanych w Hindostanie. Oprócz tej epopei Tulsi napisał: *Sat-sai*, t. j. setkę aforyzmów o różnych przedmiotach; *Ramganavali* „Pochwała Ramy"; *Vinaya-patrika*, rodzaj traktatu wierszem o sposobach postępowania; *Rama janma* „Życie Ramy"; *Janki mangal* „Małżeństwo Sity"; *Panczaratna* „Pięć kamieni kosztownych", t. j. 5 poematów i inne. Wszyst-

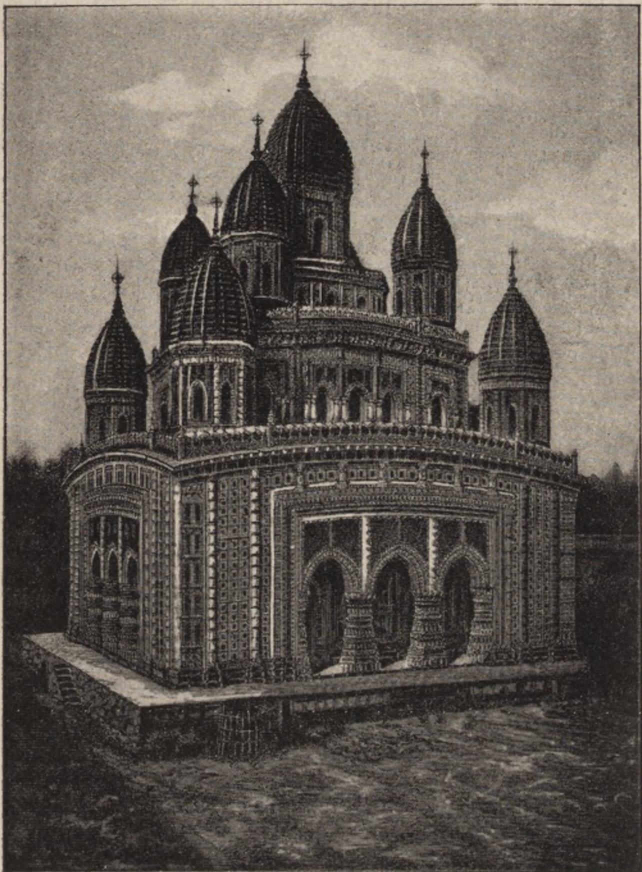
kie te utwory zażywają wielkiej sławy, a podług Wilsona (w cytacie Garcina) „wywierają one daleko większy wpływ na masy hindostańskie, niż liczne tomy utworów sanskryckich.” „Ramajanę” Tulsiego przełożył częściowo na angielski Growse. Frazer zachwyca się „tą szczerością głęboką Tulsiego, najczystszego z poetów nowożytnych, z jaką szuka on przystani cichej dla tęsknot swej duszy”, a podziwia również „potęgę prawdziwą daru opisowego” poety. Tulsi nauczał, że ludzkość całą zbawi kult Ramy:

„Nawet dozorca psów, lud dziki, żyjący w górach, cudzoziemiec nieokrzesany, człowiek stojący po za wszelką kastą, staje się świętym przez powtarzanie imienia Ramy, gdyż on jest wszystkowiedzący a pełen dobroci i współczucia.”

Kesava-das z Bedżapuru, trzeci w tej trójcy poetów słynnych, napisał: poemat o Ramie p. t. *Ramaczandrika*, będący, podług Wilsona, przekładem skróconym Ramajany Valmikiego; *Kavi priya*, czyli „Rozkosze poety”, t. j. traktat w 16 księgach o teoryi twórczości poetyckiej, podług systemu sanskryckiego; *Rasik priya*, t. j. wykład poetyczny retoryki hindostańskiej; *Vijnana*, t. j. „Pieśń wiedzy” i inne.

Głośnym był również poeta *Wali* z Dekanu, zwany przez muzułmanów indyjskich „Ojcem poezyi hindostańskiej”, gdy on sam nazywa siebie „władcą w państwie wymowy.” Dywan tego poety składa się z wielkiej liczby gazeli, mających przeważnie charakter mistyczny, który jednak kryje się często pod pozorami lekkości i rozpusty. W wieku XVIII literatura hindostańska jeszcze bujniej kwitnęła. *Hatim* († 1791) w Delhi zostawił dwa Dywany poezyj lirycznych, z których jeden bardzo ciemny, gdyż poeta uganiał się widocznie za stylem kunsztownym, wyszukanym.—*Gangapati* napisał *Vijnyan vilas*, t. j. „Rozrywki naukowe” (1775), w którem to dziele rozbiera różne doktryny filozoficzne Hindusów, zalecając Ve-

dantę i życie mistyczne. *Birbhan* był założycielem sekty *Sadh'ów*, t. j. „czystych." Powołany do dzia-



Świątynia w Kantonuggur (z XVIII).

łania przez objawienie, wykładał on swoje nauki w aforyzmach, zwanych *sabda* lub *sakhi*, które zebra-

ne w podręcznikach, czytane były na zgromadzeniach religijnych. Następnie zrobiono z nich wyciąg p. t. *Adi upades*, t. j. „Pierwsze przepisy", które ujmowały całą doktrynę „Sadhów" w 12 przykazaniach *(hukm)* bardzo jasnych, a widocznie zabarwionych ideami chrześcijańskiemi. Sadhowie są monoteistami najczystszymi, czczą bowiem tylko Stwórcę jednego pod nazwą *Satkara* „Twórca cnoty" lub *Satnam* „Imię prawdziwe." Odrzucają oni wszelkie bałwochwalstwo, wszelki zbytek, napoje wyskokowe, tytoń, opium i t. p.; unikają wszelkich widowisk podbudzających, nie mają świątyń, lecz gromadzą się od czasu do czasu w domach lub na podwórzach podczas pełni księżyca dla wygłaszania aforyzmów Birbhana oraz poematów Dadu, Nanaka i Kabira. Najwięcej Sadhów jest w Delhi, Agra, Dżaipur i Farrukhabad.

Ram Czaran (1719—1798) był założycielem sekty *Ram sanchi*, czyli „przyjaciół Boga." Prześladowany za odstępstwo od hinduizmu, opuścił kraj rodzinny, t. j. księztwo Dżaipur, a po długich wędrówkach znalazł opiekę i poparcie w Szachpurze, gdzie rozwinął swą sektę i gdzie umarł. Ram Czaran napisał 36,250 hymnów *(sabd)*, z których każdy zawiera od 5 do 11 dwuwierszów. Reformator ten stawiał na równi wszystkich twórców religij: Chrystusa i Mahometa, Buddhę i Zoroastra, Krysznę i Ali i t. d. Wreszcie *Siva Narayan-das* był założycielem sekty eklektycznej pod nazwą *Siva-Narayanai* i autorem 12 ksiąg religijnych p. t. *Santa saran*, t. j. „Opieka świętych." Jedna z tych ksiąg, jako tajemnicza, znajduje się zawsze w rękach naczelnika sekty.

Miano „Księcia poetów" hindostańskich tego wieku zdobył *Sauda* z Delhi, którego poezye odznaczają się „śmiałością metafor, oryginalnością myśli i wdziękiem słowa." Celował we wszystkich rodzajach poezyi, a zwłaszcza w satyrze; był też i muzykiem zdolnym. Anglicy nazwali go „Juvenalisem indyjskim." Wojak z powołania, opuścił Delhi po zni-

szczeniu tego miasta i mając lat 60, przeniósł się do Lukhnau. Obdarowany przez nababa Asafa uddaula, godnościami i ziemią, która mu przynosiła znaczny dochód, pisał kasydy ku czci tego władcy. Umarł w r. 1780 jako starzec 90-letni, pozostawiając olbrzymi „Dywan" poezyj, których sława przeniknęła do Persyi, a nawet do Europy.—Przełożymy dla przykładu wyjątek z „Satyry na doktora Gausa."

„W wielkim bazarze mieszka lekarz głupi, który jest hańbą doktorów i sromotą medycyny; ma on wygląd dyabła, a nazywa się Gaus. Ten medyk przeklęty pochodzi z Grecyi, a w domu wygląda jak sowa. Od czasu, jak się wdał w medycynę, spustoszenie zapanowało w Grecyi, w Syryi i we wszystkich krajach, które nawiedził: obecnie zaś jest bardziej znany w Indyach, niż anioł śmierci. A cóż powiedzieć o jego piórze, którem zapisuje recepty; jest ono straszniejsze od miecza losu. To nie trzcina, ale sztylet ostry, którym przebija zarówno Hindusów, jak muzułmanów. Tak się zajmuje czynnością zabijania ludzi, że w porównaniu z nim, śmierć jest obmówiona niesłusznie. Gdy ten łotr zachorował i leczył się sam, obmywacze trupów, śpiewacy pogrzebowi i fabrykanci trumien otoczyli dom Gausa, jęcząc żałośnie i wołając: O doktorze! nie lecz sam siebie, miej litość nad nami nieszczęśliwymi! A jeśli wytrwasz w swoim uporze, to przynajmniej zaleć nam naprzód innego lekarza, któryby tobie był podobny, żebyśmy byli pewni swego zarobku. Gdy młodzieńcowi choremu na katar zwykły Gaus zapisał receptę sążnistą, jak dla suchotnika, aptekarz, zobaczywszy ten przepis, zapytał: Co to za bezwstydnik zapisał panu tę receptę, odmaluj mi, proszę, wygląd lekarza, który popełnił błąd tak gruby? Panie—odpowiedział młodzieniec—z kimże ja porównam jego postać? Jest brzydszy od świni i ma wygląd psa nędznego. Z ust mu cuchnie, twarz ma barwę grochu, albo raczej mętów jalapowych. Aptekarz, słysząc to, przerywa: Już wiem, to ten rzeźnik, który od samego rana morduje chorych!..."

Muhammad Taqni Mir z Agry († 1794), stawiany pod względem talentu prawie na równi z Saudą, jest autorem bardzo wielu poezyj, które się cieszyły uznaniem ogólnem, jak również dzieła *Nikat uszszu ara*,

t. j. „Życiorysy 102 poetów hindostańskich.” Dzieła tego poety dają, podług G. de Tassy, pojęcie dokładne o podniosłości ducha, talencie poetyckim i sile loicznej autora. Widać to i z przykładów przytoczonych, na które, niestety, nie mamy już miejsca. Trzecim poetą wielkim był *Mir Hasan* z Delhi († 1786), poeta liryczny, pełen wdzięku i kwiecistości, wskutek czego był ulubieńcem niewiast indyjskich. Napisał on: „Dywan”, złożony z 8,000 wierszów; *Tazkira*, t. j. życiorysy pisarzów hindostańskich i poemat *Sihr ulbayan*, t. j. „Magia wymowy”, w którym opisuje miłostki Benazira i Badri Munira. Utwór ten jest ciekawy i dla szczegółów etnograficznych o strojach niewiast, o tańcach bajaderek, o ceremoniach małżeńskich u muzułmanów i t. p.—Sławny był także poeta *Dżurat* († 1811) z Delhi, autor wielkiego tomu poezyj, wydanych p. t. *Kulliyat* („Dzieła wszystkie”), z których gazele i erotyki są w Indyach bardzo cenione.

Pomijając całe szeregi drugorzędnych pisarzów hindostańskich, przechodzimy do Bengalu, który wydał dwu poetów wybitnych w w. XVIII. Jeden z nich *Ram Prasad Sen*, ur w Kumarhatta około r 1720 był Tantriką, t j czcicielem bogini Kali, której poświęcił prawie wszystkie poematy swoje, odznaczające się słodyczą, uczuciowością i prostotą. To też pieśni te przeszły do ludu i śpiewane są na ulicach przez żebraków. Znalazłszy dobroczyńcę w Radży Kriszna Czandra, chciał go uczcić większym poematem opisowym, ale nie mając widocznie talentu epicznego, napisał utwór p. t. *Bidya Sundar*, nie posiadający wyższej wartości.

Współczesnym Prasada był poeta *Bhavat Czandra Rai* († 1760), zwany *Gunakar*, t. j. „Kopalnia talentu.” Napisał on trzy poematy: *Annada Mangal*, *Bidya Sundar* i *Mansinku*, stanowiące właściwie jedno dzieło, wysławiające boginię *Uma*, żonę Sivy. W tę treść cudowną o małżeństwie powtórnem bożka z da-

wną swą żoną, która przyszła na świat poraz drugi, jako córka Himalajów, wplótł autor historyę życia jednego z przodków swego dobroczyńcy, Radży Kryszny



Rzeźba nowożytna z Indoru.

Czandry, oraz grzeszną miłość księżniczki Bidyi i jej kochanka, opiewaną i przez innych poetów. Bharat Czaudra jest nadewszystko mistrzem wierszowania,

fantazya nie zawsze mu dopisuje, ale pięknością stylu i bogactwem języka wzniósł się na stanowisko pierwszorzędne.

Podbój Bengalu przez Anglików spowodował nietylko rewolucyę polityczną, ale także umysłową i społeczną. Hindusi — pisze Dutt — zetknąwszy się z tem wszystkiem, co historya i literatura europejska posiadała najszlachetniejszego i najzdrowszego, korzystali z tych skarbów, ulegając wpływom idei zachodnich. Warren Hastings, zająwszy się zebraniem praw indyjskich i mahometańskich do użytku nowych trybunałów, zjednoczył krajowych panditów (uczonych) z sędziami europejskimi dla wykonywania sprawiedliwości i założył w Kalkucie (1781) kolegium mahometańskie *(Madrissa)* dla kształcenia młodzieży w prawie. W trzy lata później założone było „Towarzystwo azyatyckie" w Kalkucie do badań nad starożytnościami, sztuką, nauką i literaturą, którego prezesem do r. 1794 był słynny uczony, W. Jones. Nakoniec w r. 1791 otwarto kolegium sanskryckie w Benares do nauki prawa i literatury indyjskiej. W r. 1799 Carey, Ward i Marszman, babtyści, rozpocząwszy pracę misyonarską w Serampore, dali początek prasie bengalskiej, drukując Mahabharatę, Ramajanę i inne dzieła bengalskie, tudzież zakładając dzienniki w tym języku. W tym samym czasie Biblia była przełożona na 26 narzeczy indyjskich. W r. 1800 lord Wellesley założył kolegium „Fort William" dla kształcenia młodych urzędników w językach indyjskich, zapewnił stanowiska Panditom najuczeńszym i zachęcał do wydawania dzieł w językach krajowych. Jones, Colbrooke i Wilson, prowadząc studya szerokie przy pomocy Panditów nad sanskrytem i starożytnościami indyjskiemi, rozbudzili w narodzie indyjskim zamiłowanie do literatury własnej. Richardson i Derosio, nauczyciele w kolegium indyjskim, założonem r. 1817 w Kalkucie, rozbudzili w młodzieży krajowej miłość namiętną do instytucyj angielskich. Wreszcie za spra-

wą słynnego Macauleya i Bentincka kształcenie Indyan oparte zostało na języku angielskim, który indusom dostarczył klucza do skarbów literatury europejskiej. Uniwersytety, utworzone na wzór londyńskich: w Kalkucie, Madras, Bombaju (1857), w Lahorze (1882) i w Allahabadzie (1887), szerzyły w Indyach naukę wyższą, która rozwija się coraz bardziej, szczepiąc ideje europejskie.

Pierwszym wytworem wpływu Europy na Indye był *Ram Mohun Roy*, pisarz wszechstronny, reformator religijny i działacz społeczny, którego sława olbrzymia przeniknęła i do Europy. Pisarz ten urodził się w Radhanagar, w okręgu Hugli, r. 1774, t. j. właśnie w chwili, gdy Warren Hastings został pierwszym gubernatorem Indyj. Życie Ram Mohuna to dzieje społecznego, moralnego i umysłowego postępu Hindusów w pierwszych 30-tu latach w. XIX. Obdarzony zdolnościami wyjątkowemi Ram Mohun, w 9 m roku życia, t. j. po zdobyciu języków bengalskiego i perskiego, wysłany został do Patny na naukę języka arabskiego. Gdy w ciągu lat 3-ch zdobył i ten język, wyjechał, jako chłopiec 12 toletni, do Benares, dla studyów nad sanskrytem. Tu młodzieniec nietylko wyuczył się znakomicie tego języka, ale także poznał gruntownie Upaniszady i Vedantę. Po skończonej nauce Ram Mohun powrócił do miasta rodzinnego i tu, mając zaledwie lat 16, napisał słynną rozprawę „O bałwochwalczej religii Hindusów", która jest 1-em dziełem, napisanem prozą bengalską. Gdy ojciec autora oburzył się na syna za takie wystąpienie przeciwko religii narodowej, Ram Mohun udał się w podróż. Przybywszy do Tybetu, poświęcił trzy lata studyom nad buddyzmem, a po powrocie do kraju, mając lat 22, wyuczył się gruntownie języka angielskiego, którym biegle pisał, a następnie zdobył języki: francuski, łaciński, grecki i hebrajski. Po śmierci ojca zajmował stanowisko urzędowe przez lat 13, a gdy sprzykrzyło mu się to zajęcie, osiadł na stałe w Kalkucie, prowadząc walkę

i z Hindusami ortodoksyjnymi i z misyonarzami chrześcijańskimi. W r. 1816 i 17 przełożył kilka Upaniszadów na język bengalski, a w latach następnych



ogłosił po bengalsku i po angielsku słynne swe rozprawy, w których potępiał palenie się wdów. Radża

Radha Kanta, stanąwszy na czele ortodoksów, zwalczał zajadle działalność reformatorską Ram Mohuna, którego życie było nawet w niebezpieczeństwie. Niezrażony niczem, wystąpił on z kolei przeciwko misyonarzom w Serampore. W r. 1820 ogłosił Ram Mohun po sanskrycku i po bengalsku swoje „Przepisy Jezusa", czyli „Przewodnik spokoju i szczęścia". Autor wysławia naukę Chrystusa, twierdząc, że ze wszystkich religij ona jest najlepszą podstawą moralności, ale odrzuca Nowy Testament razem z cudami. Wskutek tej książki misyonarze rozpoczęli polemikę, którą odpierał Ram Mohun, drukując swoje „Odczyty" w obronie „Przepisów Jezusa", przepełnione cytatami greckiemi i hebrajskiemi. Pragnąc nietylko burzyć, ale i budować, Ram Mohun założył razem z przyjacielem swoim, Dvaraka Nath Tagore, towarzystwo zwane *Atmiya Sabha*, z celem doskonalenia się duchowego. Gdy liczba jego wyznawców ciągle wzrastała, wbrew walkom zajadłym ortodoksów, R. Mohun ogłosił nakoniec w r. 1828 nową religię, która pod nazwą *Brahma Samaj*, t. j. „kościół wyznawców Brahmana, jako ducha najwyższego" stała się koroną jego życia. Siedlisko tego kościoła było założone r. 1830 w Kalkucie. Ta nowa wiara zasadzała się na „kulcie Bytu niezmiennego, niepojętego, który jest Stwórcą i opiekunem wszechświata". Wreszcie niezmordowany ten reformator wystąpił do rządu z memoryałem, w którym, stwierdzając korzyści szkoły angielskiej dla Indyj, prosił o wolność prasy i o zniesienie dzikiego zwyczaju palenia się wdów *(Sati)*, a w r. 1830 R. Mohun wyjechał do Anglii, żeby osobiście przedstawić rządowi różne potrzeby kraju. Jakoż dopiął on tu celu swych pragnień, a najznakomitsi mężowie w Anglii „wielbili szczerze Ram Mohuna, jako pożądanego współpracownika w trudach dla dobra ludzkości". Z Londynu zrobił wycieczkę do Paryża, a po powrocie do Anglii umarł w Bristolu r. 1833. „Powierzchowność tego człowieka nad-

zwyczajnego — pisze G. de Tassy—odpowiadała jego przymiotom moralnym. Miał on oblicze szlachetne i wyraziste, cerę nadzwyczaj śniadą, prawie czarną, nos prawidłowy, oczy ogniste i ożywione, czoło wysokie i piękność rysów godną uwagi. Kształtny, sześć stóp wysoki, ubierał się zawsze w strój niebieski; szal biały, okalając jego ramiona, spływał mu do pasa, a głowę przyozdabiał turbanem". „R. Mohun — pisze M. Müller — był wielkim nie w znaczeniu taniem, bezmyślnem, jakie wyrazowi temu nadajemy, gdyż posiadał trzy istotne żywioły wielkości męzkiej: *bezinteresowność*, *uczciwość* i *śmiałość*."

Po śmierci Ram Mohuna objął przewodnictwo w nowym kościele *Debendra Nath Tagore*, który przystąpił do „Brahma Samadż" w r. 1843. Nowy ten kościół, oparty na 7 miu artykułach wiary, zdobywając licznych wyznawców, zrywał stopniowo ze staremi obrządkami i obyczajami Hindusów. Gdy jednakże Debendra Nath Tagore nie chciał zerwać zupełnie wszelkiej łączności z Hinduizmem, *Keszab Czandar Sen* założył w r. 1868 nowy „Brahma Samadż", to jest kościół nawskróś postępowy („New Dispensation Church") z organem peryodycznym „Zwierciadło indyjskie". Kościół ten, nie wiele różny od poprzedniego, był amalgamatem wszystkich wierzeń deistycznych i poczytywał Chrystusa za ideał. Gdy jednakże Keszab, który wygłosił zasady nowego kościoła w „Manifeście" i w „Proklamacyi", wojując przeciw wczesnym małżeństwom dziewczyn, wydał sam 14-letnią córkę swoję zamąż — postępowcy, odstąpiwszy od jego kościoła, założyli nowy p. t. *Sadharana Brahma Samadż*, t. j. kościół „powszechny".

Te wątpliwości religijne, które gnębiły od czasów najdawniejszych umysł Hindusa, towarzyszą mu ciągle, zmuszając go do szukania bez ustanku dróg nowych w dziedzinie wiary. Ztąd taka mnogość sekt w Indyach, płynąca także i z tolerancyi bezgranicz-

nej, którą się zawsze odznaczali Hindusi, rozmiłowani w zaciekaniach metafizycznych.

W w. XIX zasłynął na niwie literatury hindostańskiej *Bakhtawar*, fakir, który napisał poemat p. t.: „Istota nicości" *(Sumisar)*, dowodząc w nim, że wszystkie nasze wiadomości o Bogu są błędne i żadne. W dziele tem, o ile sądzić możemy z wyciągu, podanego przez G. de Tassy, jest niejedna myśl zdrowa i słuszna, ale całość budzi odrazę swym materyalizmem czysto zwierzęcym. *Dulha ram*, trzeci naczelnik sekty monoteistycznej *Ramsanchi*, założonej przez Ram Czarana, pozostawił 10,000 *Sabd* i 4,000 *sakhi*, t. j. poematów ku czci osób słynnych cnotami nietylko w tej sekcie, ale wogóle wśród Hindusów. Następca jego *Czatradas* (†1831) ułożył 1,000 takich samych poemacików. *Mumin* († 1852) z Delhi uchodzi za najlepszego poetę hindostańskiego czasów ostatnich. Umiał on po arabsku i po persku, był biegły w medycynie, astronomii i astrologii, a uchodził też za powagę w poetyce. Pisał „Historyę smutku" *Quissa-i-gam*, „Dywan niezrównany" *(Diwan benazir)* i inne. Był on mistrzem wielu poetów wybitniejszych, a uczniowie jego wychwalają przesadnie umysł i serce Mumina. Nie mniejszej zażywają sławy *Szach Muhammad Nasir* († 1842) z Delhi, *Atasz* z Laknau († 1847) i *Mamnun* († 1845), zwany przez Akbara II „sławą poetów" — wszyscy trzej autorowie „Dywanów" różnej treści. Z tej samej epoki pochodzi *Kamal*, liryk i satyryk równie wymowny, jak gwałtowny i brutalny. Satyrę swoją przeciwko radży Dzainagaru tak zaczyna: „O radżo, jesteś osłem królewskim; podły prosiak wart więcej od ciebie, niechaj przekleństwo spadnie na twoją głowę". Nie mając miejsca dla drugorzędnych pisarzów hindostańskich, których jest legion, zajmiemy się nakoniec wiekiem XIX literatury bengalskiej.

Iswar Czandra Gupta urodził się w Kanczrapura r. 1809, t. j. w epoce, kiedy społeczeństwo in-

dyjskie znajdowało się w stanie przejściowym. Obdarzony humorem naturalnym, Iswar rozpoczął swoją działalność pisarską od satyry, którą ośmieszał nietylko czcze i fałszywe, ale nawet poważne i zdrowe prądy czasu. Założywszy w r. 1830 dziennik bengalski p. t. *Sambad prabhakar* i zogniskowawszy w tem piśmie najlepsze siły, Czandra stał się „królem świata literackiego", a ufny w powodzenie, założył jeszcze miesięcznik *Prabhakar*, zalewając oba te pisma utworami swemi prozą i wierszem. Do dziennika pisał satyry, do miesięcznika życiorysy poetów bengalskich: Mukundy Rama, Bharata Czandry, Rama Prasada i innych, a także przekłady utworów sanskryckich. Umarł w r. 1858.

Spadkobiercami idei postępowych Ram Mohuna byli *Akhay Kumar Datta* i *Iswar Czandra Vidyasagar*, którzy, odziedziczywszy po Mohunie zapał do reform społecznych, poświęcili całe swe życie dobru ojczyzny. Akhay Kumar urodził się w r. 1820, w Czupi, w pobliżu Nawadwipu. Odbywszy pierwsze nauki pod kierunkiem nauczycielów prywatnych, wstąpił do szkoły misyonarskiej w Kidderpur, ale ojciec, powodowany obawą, przeniósł go do Kalkuty, do seminaryum wschodniego, gdzie wykłady odbywały się po angielsku. Przebywszy w tej szkole 3 lata Akhay, mając lat 19, oddał się naukom przyrodniczym, a wreszcie odbył studya sanskryckie. Karyerę literacką rozpoczął od artykułów w „Prabhakarze" Czandragupty, a następnie w 23 r. życia został redaktorem miesięcznika *Tatwabodhini Patrika*, założonego przez Debendrę Natha Tagore. Przez lat 12 pracował niezmordowanie dla tego pisma, szerząc w narodzie zamiłowanie do nauki i postępu, oraz ideje moralne i religijne. Ton poważny i myśli głębokie jego utworów zjednały mu szerokie koła czytelników. Akhay właściwie stworzył styl prozy bengalskiej, nadając mu podniosłość, siłę i powagę, której dotychczas nikt nie przewyższył. Ale pracą nadmierną podkopał swe zdrowie i zmarł



Iswar Czandra Vidjasagar

przedwcześnie r. 1886. „Wszelako—pisze Dutt — dożył on owoców swej pracy. Pokolenie, wychowane na jego dziełach i przesiąknięte zdrowemi jego ideami, stwierdzało już pod koniec życia Kumar Datty umiłowanie wiedzy prawdziwej i dążności na wskroś postępowych".

Towarzyszem duchowym Akhaya był *Iswar Czandra Vidyjasagar*, urodzony także w roku 1820, w Brisinha. Syn rodziców niezamożnych, walczył z biedą w Kolegium Sanskryckiem, gdzie studyował gramatykę, literaturę, astronomię, prawo i filozofię, a także język angielski. Skończywszy w r. 1839 nauki, otrzymał tytuł uczony *Vidyjasagar*, a w 2 lata później mianowany był profesorem naczelnym w kolegium „Fort William", i nieco później sekretarzem Kolegium Sanskryckiego. Oddany z zamiłowaniem pracy wychowawczej, zorganizował szkoły w 4-ch okręgach i założył 40 szkół dla dziewcząt. Współczując z niedolą wdów indyjskich, domagał się prawa, któreby im pozwalało powtórnie wychodzić za mąż. Rozprawa, wydana w tym celu, rozbudziła w ortodoksach szaloną nienawiść ku autorowi, który jednak, nie bacząc na tysiące przykrości, jakich doświadczał, nietylko wydał nową rozprawę w tym duchu, jeszcze silniejszą, ale nadto, złączywszy się z postępowcami najwybitniejszymi, wystąpił do rządu z prośbą o wydanie prawa, uznającego dzieci wdów powtórnie zaślubionych za legalne. Prawo to, wbrew opozycyi zajadłej Hindusów ortodoksyjnych, przeszło w r. 1856. Dla dania przykładu i przypieczętowania całej sprawy Vidyjasagar ożenił z wdową syna własnego. Prace społeczne nie przeszkadzały mu zajmować się literaturą; napisał więc, między innemi, dramat *Sitar Banabas*, (1862), oparty na jednej ze sztuk Bhavabhuttiego. Dochody olbrzymie Vidyjasagar poświęcał dla biednych. Setki wdów i sierot żywił i kształcił, każdą sprawę godną poparcia podtrzymywał swemi funduszami, a wszystkim, którzy

zwracali się do niego w niedoli, był opiekunem i dobroczyńcą. Brzydząc się poligamią, którą uważał za klęskę społeczną i za krzywdę kobiety, walczył przeciwko wielożeństwu w świetnych rozprawach naukowych. Ten wielki reformator i filantrop, otoczony czcią powszechną i miłością, umarł w r. 1891, opłakiwany przez cały naród. Życiorys tego męża wielkiego napisał *Czandi Czaran Banerjea.*

Największym gieniuszem literackim w. XIX-go był *Madhu Sudan Datta*, ur. w r. 1824, w Sagandari. Wyniósłszy z kolegium indyjskiego, gdzie „był Jowiszem pośród gwiazd”, gorące zamiłowanie do literatury zachodniej i ambicyę reformatorską, pierwsze swe prace poetyczne drukował po angielsku i występował ostro przeciwko wszelkim przepisom i zwyczajom, które uważał za zgubne dla społeczeństwa. Gdy ojciec chciał go zmusić do małżeństwa wbrew jego sercu, młodzieniec uciekł do misyonarzów chrześcijańskich, a w r. 1843 przyjął chrzest i wyjechał do Madras. Tu w r. 1849 wydał poemat angielski p. t. *Captive Ladie*, którego, podług krytyki londyńskiej, „nie powstydziłby się ani Scott, ani Byron”. Ożeniwszy się nieszczęśliwie, wziął rozwód i wszedł w powtórny związek małżeński z angielką, która śród ciężkich kolei życia, była mu przyjaciółką najserdeczniejszą aż do grobu. Po powrocie do Kalkuty napisał w języku bengalskim dramat *Sarmisztha* (1858), a w rok później drugi p. t.: *Padmavati.* Zachęcony powodzeniem, wkrótce wydał dwie farsy, jedyne w owym czasie, ku ośmieszeniu występków i szaleństw młodzieży, tudzież hipokryzyi i wstecznictwa starych. Taka jednak ulotna działalność nie zadowalała pragnień poety, któremu roiła się po głowie sława Homera i Valmikiego. W przekonaniu, że epika bengalska dopóty nie zakwitnie, dopóki będzie ją krępował bardzo złożony wiersz rymowy, postanowił uwolnić język bengalski od tych pęt i napisać poemat epiczny wierszem białym. Jakoż gdy w r. 1860

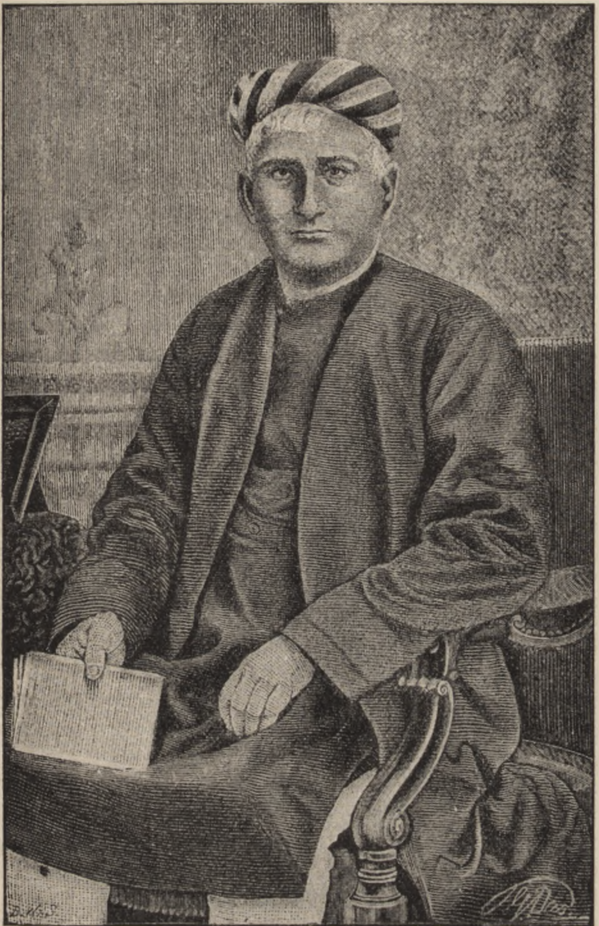


Madhu Sudan Datta.

wyszedł jego utwór p. t. *Tilottama*, zdumienie ogarnęło świat literacki. Nikt nie mógł zaprzeczyć autorowi świetności pomysłu, potęgi słowa i piękności opisów, nie mniej jednak świat czytający był zdumiony zuchwalstwem pisarza i nie mógł uwierzyć w powodzenie jego dzieła. Szyderstwo i parodya zaczęły prześladować Madhu Sudana, który wszelako, wierząc w swój geniusz i w uznanie takich pisarzów, jak *Radżendra Lala Mitra*, *Jotindra Mahan Tagore* i *Narajan Basu*, napisał w r. 1861 również wierszem białym nowy poemat wielki p. t. *Meghanad-badh*. Tym razem wszycy krytycy uderzyli czołem przed poetą, którego wszędzie wysławiano, tak, że cały nakład poematu rozszedł się w ciągu jednego roku. W tym samym czasie Madhu Sudan wydał 3-ci dramat p. t. *Kriszna Kumari*, a także pełen muzyki słowa poemat *Brajngana*. Dzięki tym utworom autor w ciągu lat 4-ch zdobył taki rozgłos literacki, jakiego w Bengalu nikt nie posiadał. W r. 1862 Madhu Sudan Datta wyjechał do Europy, gdzie pozostawał przez lat 5 i z tej doby pochodzi jego księga „Sonetów" bengalskich, niezmiernie w kraju popularna. Powróciwszy do Indyj, rozpoczął praktykę adwokacką w Kalkucie, ale nie posiadając ani zamiłowania do tych zajęć, ani zdolności, nie mógł wywalczyć sobie klienteli i bieda zaczęła gnębić poetę. A gdy wreszcie i przyjaciele pożyczać przestali, nie mając nadziei odebrania długu, zwłaszcza, że Madhu Sudan coraz bardziej podupadał na zdrowiu, małżonka biedna wraz z dwojgiem dzieci znosiła nędzę. Widząc cierpienia najdroższych mu istot, nieszczęśliwy poeta rozchorował się ciężko, a w nadziei, że zdobędzie kawałek chleba dla swej rodziny, pisał na łożu śmiertelnym utwór *Mayakanan*, przejęty nawskroś smutkiem grobowym. Gdy wszelkie nadzieje zawiodły i już nie stało nietylko chleba, ale i dachu nad głową, rodzinę nieszczęsną przytulił szpital. Na trzy dni przed śmiercią poety (1873) umarła wierna jego żona Henryetta,

zgnębiona cierpieniami i nędzą. Treść do poematu „Meghanad Badh Kavya", który unieśmiertelnił Madhu Sudana, zaczerpnął poeta z Ramajany. Opiewa on śmierć Meghanada, najdzielniejszego z synów Ravany, podczas najazdu Lanki przez Ramę. Z tą treścią główną powiązał autor wiele epizodów, znanych nam z Ramajany, jak: opowieść Sity o wędrówkach leśnych i jej cierpieniu w niewoli u Ravany, intrygi bogów, dzielne czyny Hanumana, wodza małp, i t. d. Piękna jest postać Pramili, żony bohatera, pełnej miłości i poświęcenia, która po śmierci swego męża wstępuje na stos. Główna wartość poematu tkwi w języku, w wierszu białym, ale niezmiernie harmonijnym, który upaja Bengalczyków muzyką słowa.

Czem Madhu Sudan Datta dla poezyi, tem był *Bankim Czandra Czaterjea* (1838 — 1894) dla prozy, t. j. twórcą stylu nowego, który miał stanowić szatę świeżą dla nowych idei. O ile jednak pierwszy z nich przebywał w świecie fantazyjnym, malując bogów i bohaterów, o tyle drugi kroczył po ziemi, przedstawiając ludzi, co w Indyach jest jeszcze osobliwością. W r. 1864 ukazał się pierwszy romans historyczny Bankima p. t. *Durges-nandini*, który tyle wywołał zdumienia śród Bengalczyków, co i „Meghanad." Śmiałość pomysłu, artyzm wykonania, rozmaitość i świeżość typów, które żyją, poruszają się i działają—wszystko to było dla Bengalu zjawiskiem nowem. Naturalnie spotkały autora te same napaści, jakich doświadczył Madhu Sudan za swój pierwszy poemat. Nazywano Bankima odstępcą od tradycyj narodowych, naśladowcą wzorów europejskich i t. d. Ale pomimo tych napaści, „dzieło geniuszu prawdziwego stoi niewzruszone, jak skała, odbijając uderzające w nią fale." Dopiero po 30 latach publiczność bengalska przyznała, że „Durges-nandini" jest jednem z dzieł największych w literaturze bengalskiej. Wkrótce wydał Bankim Czandra dwa nowe romanse: *Kapala Kundala*, utwór mistyczny, którego bohaterka tytuło-



Bankim Czandra Czatterjea.

wa, przeznaczona na ofiarę bogini Kali, ginie razem z mężem swoim Nobo Kumarem w nurtach Gangesu oraz *Mrinalini*, a w r. 1872 założył pismo literackie p. t. *Banga Darsan*, które bardzo szybko zdobyło popularność olbrzymią. W piśmie tem ogłosił Bankim pierwszą powieść społeczną *Bisza Brikkha*, która zdobyła tysiące czytelników, a w przekładzie angielskim nosi tytuł *The Poison Tree* (1884). Przedstawia tu autor bohatera Nagendra, który, mając żonę przezacną i ukochaną, zabija szczęście swego życia domowego, dając się porwać zmysłom dla pięknej Kundy, młodej wdowy. „Drzewo zatrute” musiało wydać zły owoc. Prócz tego drukował Bankim w swym miesięczniku mnóstwo artykułów różnej treści pouczającej, ożywionych świetnym humorem. Jakoż „Banga Darsan” stał się organem najpopularniejszym w Bengalu, a Bankim Czandra — jedynym królem świata literackiego. Młode pokolenie pisarzów patrzyło ze czcią na swego mistrza, który garnął talenty wybitniejsze do współpracownictwa w swym miesięczniku, służąc im przykładem, radą i pomocą. Niestrudzony w pracy i niezmiernie płodny, Bankim Czandra napisał cały szereg nowych powieści historycznych i społecznych, jak: *Debi Czaudhurani*, *Ananda Mata*, *Kriszta Kanter Will* (tłómaczona na język angielski) i inne, pełne dowcipu i humoru. „Czegokolwiek się dotknął—pisze Dutt—wszystko rozjaśnił geniuszem swoim; zastęp czytelników wciąż wzrastał; panie bengalskie wykupywały gorączkowo każdą książkę Bankima, zaledwie wyszła z pod prasy, a młodzież szkolna i uniwersytecka uczyła się na pamięć jego utworów.” Pod koniec życia napisał Bankim wielkie dzieło religijne *Kriszna Czaritra*, które zrobiło wrażenie głębokie w całym Bengalu. Pragnąc wskrzesić hinduizm czysty, oparty na pierwiastkach monoteistycznych, autor usiłował wykazać w swojem dziele, że pisma starożytne przedstawiają charakter Kryszny, jako ideał człowieka doskonałego i że pospolite w kraju legendy o jego nie-

moralności i miłostkach były wymysłami potwornemi w czasach upadku obyczajów i zwyrodnienia. W kilka lat po wydaniu tego dzieła Bankim Czandra, syt sławy, zaszczytów i miłości ludzkiej, umarł w r. 1894, opłakiwany przez wdzięcznych współziomków swoich. Był on niewątpliwie wytworem wpływu cywilizacyi zachodniej, która za pośrednictwem romansów Walter Scota pchnęła Bankima Czandrę na nowe drogi. Kto pragnie poznać życie, myśli, uczucia i religie ludu indyjskiego, ten nie znajdzie lepszego przewodnika nad Bankima Czandrę Czatterjea. W dziełach największego romansopisarza Indyan fantazya i forma nawskroś wschodnia, tudzież mistycyzm duchowy kojarzą się z dążeniami zachodniemi do realizmu przedmiotowego.

Godnym następcą wielkiego Bankima był *Romesz Czandra Dutt*, wspominany przez nas historyk literatury, jeden z najzdolniejszych członków rządu indyjskiego i utalentowany powieściopisarz, którego romanse w języku bengalskim już mają po 6 wydań. Pierwszy jego romans p. t. *Banga Bijeta*, z czasów Akbara, wydany w r. 1874, zdobył uznanie Bankima, który sam zachętą swoją wprowadził Dutta na tę drogę. Za tym pierwszym utworem poszły inne, jak: *Radżput Jiban Sandhya* (1878), powieść z czasów sułtana Jahangira; *Madhalei Kankan* (1876), powieść z czasów Szah Jahana; *Maharasztra Jiban Prabhat* (1877), romans z czasów Aurangziba; *Sansar* (1885) i *Samadż* (1894), dwie powieści społeczne, stanowiące jednę całość. Oprócz tego przełożył on „Rig-Wedę Samhitę” na bengalski, napisał „Historyę cywilizacyi indyjskiej,” oraz „Literatury bengalskiej” po angielsku i t. d. Talent literacki był dziedziczny w rodzinie Duttów, gdyż oprócz wzmiankowanego, są dwaj poeci tego nazwiska, którzy pisali dużo po angielsku, a nawet jedna niewiasta *Toru Dutt*, znająca gruntownie literaturę sanskrycką, jest autorką „Legend i ballad starych Hindostanu,” które wyszły po

angielsku w r. 1885, z przedmową Edmunda Gosse. Wogóle pod rządami angielskiemi wykształcenie kobiet zrobiło postęp olbrzymi, tak, że dziś nie brak Indyanek ze stopniem uniwersyteckim, a w Kalkucie już praktykują niewiasty krajowe ze stopniami doktorów medycyny.

Zaznaczając, że oprócz pisarzów najznakomitszych, którym poświęciliśmy przegląd powyższy, posiadają dziś Indye cały zastęp autorów rozwijających z pożytkiem literaturę ojczystą w dziedzinie poezyi, romansu i nauki, przechodzimy nakoniec do teatru nowożytnego.

Teatr klasyczny, zabity przez muzułmanów, odradzać się zaczął w Bengalu w w. XV, dzięki krysznaizmowi, z którym łączyły się widowiska religijne, rodzaj procesyj, *yatras*. Nazwa ta przeszła następnie do utworów scenicznych, które były przeważnie farsami, nie mającemi żadnych pretensyj literackich, a przeznaczonemi do zabawy tłumów za pomocą konceptów grubych a sprosnych. Dopiero pod wpływem odrodzenia studyów sanskryckich *yatry* zaczęły przybierać ton poważniejszy i budzić śród publiczności poczucie smaku estetycznego, a wreszcie zjawiły się na scenie odrodzone w językach krajowych, „Sakuntale," „Malawiki i Agnimitry" i t. d. To przeżuwanie starzyzny trwałoby niewątpliwie bardzo długo, gdyby nie wpływ Anglików, którzy poznali Indyan z teatrem europejskim. Podług F. Rosena, gruntownego znawcy teatru Hindusów, mają oni 5 rodzajów sztuk dramatycznych. Przedewszystkiem dramaty hieratyczne, związane z uroczystościami religijnemi ku czci pewnych bóstw, a należące do poezyi ludowej. Dalej dramaty mitologiczne, będące już przejawem sztuki, czerpiące wątek z sag ludowych, a nadewszystko z epopej narodowych; 3-ą kategoryę stanowią dramaty, osnute na sagach i legendach późniejszych z cyklu sag Mahmuda Gasnevidy, Timura i innych władców azyatyckich, a także na sagach arabsko-perskich. Sztuki

prawdziwie historyczne są niezmiernie rzadkie; „widziałem—pisze Rosen—tylko jeden taki dramat, który przedstawia upadek tragiczny ostatniego cesarza Mogołów i koniec gwałtowny Timuridów.” Wreszcie do kategoryi 5 ej należy nowożytny dramat społeczny, zarówno poważny, jak i wesoły. Są to już płody czasów najnowszych, które pojawiają się prawie wyłącznie w literaturze bengalskiej. Istnieją nakoniec farsy, przedstawiające w sposób arcy-zabawny rozmaite epizody z życia społecznego, ale, rzecz charakterystyczna, nie były one nigdy spisane. Dyrektor teatru improwizuje jakąś bajkę i opowiada treść jej aktorom, zostawiając ich talentowi wykonanie farsy. Sztuka aktorska jest prawie wyłącznie udziałem Parsów z Bombaju, a role żeńskie grają przeważnie mężczyźni, gdyż tylko teatr bengalski ma aktorki. Ponieważ we wszystkich dramatach bez wyjątku są pieśni, muzyka więc, umieszczona za kulisami pierwszemi, jest nieodłączną częścią przedstawienia. Sceny prawie wszystkich teatrów większych są już urządzone na sposób europejski, tylko kostyumy nie stosują się zupełnie do treści sztuki, tak, że np. przedstawiciel Nala lub Haryczandry występuje w butach angielskich. Czas trwania widowisk bywa rozmaity. Dramaty starsze b. długie, trwają najczęściej przez noc całą, a przedstawienie sztuk nowszych odbywa się w ciągu 3 lub 4 godzin. Do najpopularniejszych sztuk sceny hindostańskiej należy *Indarsabha* („Dwór Indry”), będąca właściwie operą, napisaną przez *Amanata* (1816 — 1856). Treścią tej sztuki, przełożonej całkowicie przez Rosena, jest miłość bogini Sabz Pari do syna królewskiego, Gulfama, przeplatana różnemi przeszkodami wskutek gniewu Indry, na którego dwór bogini odważyła się wprowadzić swego kochanka.

Bengalczycy zawdzięczają rozwój swego teatru Anglikom. W początkach wieku zeszłego urządzono teatr *Sans-Souci* w Czowringi. gdzie tacy uczeni dostojnicy jak Wilson, Hume i inni, brali sami udział

w przedstawieniach, które nawiedzali Indyanie sfer wyższych. Grano tu sztuki Szekspira po angielsku i dramaty sanskryckie po bengalsku. Przykład oddziałał. Pierwsze oryginalne dzieło dramatyczne bengalskie p. t. *Kulina Kula-Sarva sva*, ośmieszające tak zwany kulinizm, t. j. frymarkę wielożeństwem, było przedstawione w r. 1856. Autorem tej sztuki był *Ram Narayan Tarkaratna* (1823 — 1885). Wkrótce potem otwarto teatr stały, urządzony z nakładem wielkim w Belgachia i tu wystawiono po raz pierwszy nową sztukę Ram Narayana p. t. *Ratnavali*, a później komedyę tegoż autora p. t. *Naba-Natak*, chłoszczącą starców, zaślubiających dziewice-wdowy. Tu także wystawiono znane nam sztuki Madhu Sudana Datty. Trzecim dramatopisarzem wybitnym był *Dina Bandhu Mitra* (1829—1873), którego sztuka p. t. *Nila Darpan* („Zwierciadło Indyga"), skierowana przeciwko towarzystwom angielskim, wyzyskującym forsowną uprawę indyga, miała powodzenie olbrzymie. Zacny misyonarz Long, przyjaciel ludu, za przełożenie na język angielski tej sztuki, która piętnowała spekulantów i awanturników angielskich, wtrącony został do więwięzienia. Późniejsze sztuki Diny Banhu, przeważnie humorystyczno-satyryczne, już nie miały tego powodzenia. Bądź co bądź, od jego czasów dawne *Yatras* przestały nęcić publiczność bengalską, która rozmiłowała się bardzo w nowożytnych utworach dramatycznych. Ale jakkolwiek od tej pory przybyło autorów bardzo wielu, to jednakże Bengal oczekuje ciągle na wielkiego pisarza dramatycznego, któryby dorównał genialnym przedstawicielom innych rodzajów literatury.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że cywilizacya indyjska rozwija się szybko pod wpływem Anglii. Rozbudzone przez nią poczucie indywidualności w narodzie stało się źródłem owocnem wielkich zmian w kraju. W dziedzinie religii zamęt pierwotny ustępuje miejsca hinduizmowi racyonalnemu, opartemu na

deizmie czystym, który apostołują instytucye „Brahma Samadż,” rozpowszechniające się coraz bardziej w całych Indyach. W dawnym ustroju społecznym cywilizacya angielska czyni wyłomy coraz większe, wyzwalając kobietę, usuwając wiele przesądów potwornych i godząc w kasty, które wprawdzie trzymają się jeszcze, żeby paraliżować swobodny rozwój postępu, ale powoli tracą już śród warstw oświeconych swój charakter dogmatyczny. Wszelako prądy nowe uzewnętrzniły się najsilniej w literaturze dzięki systemowi wychowawczemu. O ile nie łatwo Hindusowi potargać prastare więzy społeczne bez narażenia się na ciężkie następstwa nienawiści ziomków konserwatywnych, o tyle jest on najzupełniej niezależny w dziedzinie twórczości literackiej. To też literatura krajowa zrobiła na wszystkich niwach postęp olbrzymi w ciągu ostatnich lat pięćdziesięciu. Że ten postęp—pisze uczony Indyanin Bosse—zawdzięczamy tylko wpływom angielskim, świadczą fakty: w prowincyach, gdzie wychowanie angielskie jest bardziej rozpowszechnione, postęp jest większy i, odwrotnie, w prowincyach północno-zachodnich oraz w prezydencyi bombajskiej, gdzie rząd popierał albo wyłącznie, albo po większej części wychowanie oparte na językach miejscowych,—postęp cywilizacyi był bardzo mały. Tymczasem w Bengalu, gdzie od r. 1835 przeprowadzona była oświata angielska, literatura narodowa tego kraju zakwitła bujnie. „Żyjemy — pisze Dutt, Bengalczyk, w czasach szczęśliwych, pod wpływem zdrowej opinii liberalnej. To też obecnie już tylko od nas samych zależy korzystać z tych wpływów i ze *szlachetnego kierownictwa Anglii*, żeby wejść na tę samą drogę ciągłego postępu narodowego, po jakiej kroczą inne kolonie angielskie.”

XXII.

A teraz, na zakończenie, kilka słów o sztuce indyjskiej. Muzyka od czasów najdawniejszych była sztuką Hindusów ulubioną, jak świadczą Wedy, a zwłaszcza Samaweda, całkowicie do śpiewu przeznaczona i inne księgi sanskryckie, w których spotykamy liczne wzmianki o Gandarwach, t. j. muzykach niebieskich, o Sarasvati, która była boginią harmonii, o jej córce Rambha, bogini tańca, o śpiewie *(gana)*, o muzyce instrumentalnej *(vadya)*, bez której żadna uroczystość obejść się nie mogła, a nawet o koncertach samodzielnych. Wszelako wiadomości nasze o rozwoju i charakterze tej sztuki w Indyach są jeszcze bardzo ograniczone z powodu, że literatura muzyczna Indyan, wogóle bardzo zawiła, nie jest dotychczas należycie zbadana. To tylko pewna, że Indyanie rozróżniali 7 tonów oktawy *(saptaka, grama)* oznaczając je dla krótkości pierwszemi zgłoskami ich nazw: *sa, ri, ga, ma, pa, dha, ni.* Gama ta przeszła do Persów z nazwami *do, re, mi, fa, sa, la, be*, następnie zaś do Arabów, a od nich do Europy, gdzie rozwinęła się w *ut, re, mi, fa, sol, la, si.* Indyjska teorya o tonach jest tak zawiła i cudacka, że specyaliści nie wiele w niej sensu dopatrzyć mogą. O harmonii, o kontra-punkcie nie ma mowy w muzyce indyjskiej, która opiera się wyłącznie na melodyi. Śród licznych instrumentów dętych, rzniętych i perkusyjnych wyróżnia się *dvitantri*, instrument łukowy o 2 strunach, służący do śpiewu, i *vina*, t. j. lutnia z trzciny bambusowej o 7-u strunach metalowych. Monarchowie mahometańscy protegowali muzykę, której szkoła w Kaszmirze była pod opieką króla. To też mamy sporo wiadomości o muzykach z czasów Akbara, Jehangira i Szach-Jahana. Miyan Tansen, najznakomitszy śpiewak indyjski, był Hindusem nawróconym na islamizm. Dopiero sułtan fanatyczny, Aurangzeb, trzymając się lite-

ry praw mahometańskich, wypędził muzyków ze swego dworu. Historyk Khafi Khan opowiada zabawną historyę o tym fakcie. Muzykanci dworscy, otrzymawszy rozkaz fatalny, przynieśli przed pałac trumnę. Gdy ją cesarz zobaczył przez okno, pyta, co to ma znaczyć? Muzycy odpowiedzieli: „Melodya umarła, więc ją prowadzimy do grobu". „Bardzo dobrze" — zawołał cesarz; tylko wykopcie grób głęboki, żeby głos jej, ani echo nawet z ziemi nie wyszło". Muzyka indyjska pod panowaniem angielskiem zrobiła postępy bardzo niewielkie, za wyjątkiem Bengalu, gdzie już zaczynają zrywać z metodami dawnemi gry i śpiewu, które dla ucha europejskiego są niemożliwe. „Melodye — pisze Anglik Hunter — które kompozytorowie indyjscy uważają za doskonałość harmonii i które od wieków wzruszały serca Hindusów i rozgrzewały ich fantazyę — są najzupełniej niezgodne z naszem poczuciem artystycznem". Niewątpliwie, dłuższy wpływ angielski i w tym kierunku oddziałać musi.

Sztuka malarska zakwitła w Indyach pod tchnieniem buddyzmu, ale oprócz malowideł *al fresco* wykonanych przez mnichów buddyjskich na ścianach i sufitach świątyń pieczarowych, jak np. w Ajancie, żadne inne zabytki malarstwa starożytnego do nas nie doszły. Śród władców mahometańskich nie brakło opiekunów malarstwa. Liberalny Akbar popierał je z całą usilnością, zwalczając przesądy zakorzenione śród mahometan. „Nie lubię — mawiał — tych ludzi, którzy mają wstręt do malarstwa. Powinni wiedzieć, że malarz ma największą sposobność przypominania nam Boga, albowiem utwór jego, choćby był najbardziej podobny do życia — nie żyje, gdyż Bóg tylko jeden może niem obdarzać twory swoje". Na dworze Akbara było 16 artystów — a śród nich połowa Hindusów. Próbki ich dzieł przechowały się w ilustracyach miniaturowych „Razm-nameh'u", t. j. „Dziejów wojny", będących skróceniem Mahabharaty. Egzemplarz ze 169 malowidłami, przechowany w bibliotece

królewskiej Dżaipuru, kosztuje przeszło 40,000 funtów szt. Przechowała się także znaczna liczba portretów cesarzów i rządców, które były wykonane w epoce mahometańskiej przez artystów nieznanych. Styl saraceński oddziałał na malarstwo krajowe w Indyach zachodnich, pozbawiając go cech konwencyonalizmu tradycyjnego. Obecnie malarstwo w stylu indyjskim kwitnie najbardziej w Dżaipurze. Malowidła na kartonach, na papierze grubym i skórze są tam bardzo rozpowszechnione. Prawie każdy obywatel zamożny utrzymuje malarza. Ale prace tych artystów stoją bardzo nizko. Brak im symetryi, perspektywy i wszelkich efektów światłocienia. Malowidła na kości słoniowej i na mikce mają swe ogniska w Delhi i w Benares. Drzeworytnictwo zrobiło pod wpływem angielskim znaczne postępy.

Rzeźbiarstwo staroindyjskie występowało jako sztuka samodzielna tylko na usługach religji, a pozatem było zawsze związane z architekturą, jako zdobnictwo. Sztuka indyjska jest ze wszystkich wschodnich najmłodsza, nie mamy bowiem ani jednego pomnika, któryby sięgał po za wiek III-ci przed Chr., a okres rozwoju budownictwa w Indyach obejmuje lat tysiąc, t. j. od daty powyższej do VII-go wieku po Chr. Sztukę tę wprowadził dopiero buddyzm i najpotężniejszy jego obrońca król Asoka. Nie znaczy to bynajmniej, żeby przedtem Indyanie nie posiadali żadnych budynkow; i owszem, były niewątpliwie pałace, hale do zgromadzeń, a może nawet i świątynie, ale wszystkie budowle, stawiane wyłącznie z drzewa, zmarniały. Dopiero od najazdu Aleksandra Wielkiego i od zetknięcia się Indyan z królestwem baktryjskiem sztuka grecka wywołała zmianę w budownictwie Hindusów, które pod wpływem potrzeb buddyjskich rozwinęło się bujnie. Wszelako zaznaczyć trzeba, że pomniki budownictwa starożytnego w Indyach, w stosunku do olbrzymiej przestrzeni

kraju, są bardzo nieliczne, albowiem wielka ich liczba runęła bądź wskutek niedbalstwa inowierców, bądź też wskutek zniszczenia, dokonanego przez barbarzyńców. Gdy buddyzm już przed wiekami wygasł zupełnie, budowle jego poszły w poniewierkę i zmieniły się z czasem w stosy gruzów; na Cejlonie tylko ocalały, dzięki opiece panującej tam zawsze wiary buddyjskiej. Podług A. Grünwedela, zasadniczy charakter sztuki indyjskiej jest *wsteczny*. Przejąwszy dwa wzory, o treści bardzo różnorodnej, a mianowicie: staro-wschodni, zapożyczony od Achemenidów, i helleńsko-rzymski, Indyanie przenieśli te żywioły obce na grunt narodowy. Czynnikiem najpotężniejszym do rozwoju sztuki samodzielnej była u wszystkich ludów religia. Gdy jednakże postacie bogów u Aryjczyków, osiadłych w Pendżabie, będące uosobieniem sił natury, miały formę bardzo niewyraźną; gdy różne bóstwa zlewały się z sobą w mytach zamglonych i gdy wreszcie kult sam, oparty wyłącznie na ofiarach, odbywał się zawsze pod gołem niebem, — Hindusi w epoce wedyjskiej nie odczuwali żadnej potrzeby stosowania sztuki do celów religijnych. Wszelkie zaś budynki świeckie stawiano z drzewa, jak to się dzieje i teraz jeszcze w krajach indo-chińskich i na archipelagu indyjskim. Wszelako zaznaczyć trzeba, że już w owym okresie starożytnym życia kulturalnego rozpowszechnione były śród Hindusów bogate i kunsztowne ozdoby złote. Dopiero buddyzm ze swemi świątyniami i bałwankami zapłodnił sztukę indyjską, króra w pomnikach swoich rozpada się na pięć grup odrębnych.

Do grupy 1-ej należą *Stambhas, (Lat)* czyli słupy, wspólne wszystkim stylom budownictwa indyjskiego. Były one przeznaczone do napisów, a kapitele ich zdobiono w godła lub zwierzęta. U Dżainistów stawiano na nich lampy, u Vaisznawów dźwigały one posągi Garudy lub Hunumana, u wyznawców Siwy opatrzone były chorągwiami; ale, jakiekolwiek było

ich przeznaczenie, słupy te, podług Fergussona, należały zawsze do najoryginalniejszych, a częstokroć i do najwytworniejszych pomników sztuki indyjskiej. Najstarsze *Stambhy* pochodzą z czasów króla Asoki, a najlepiej zachowany, znaleziono w Allahabad (str. 92).

Do grupy 2 ej należą *Stupas*, które można podzielić na 2 klasy, stosownie do ich przeznaczenia: do 1-ej zalicza Ferguson stupy właściwe, czyli wieże, wzniesione ku upamiętnieniu jakiegoś faktu lub miejsca, drogiego wyznawcom Buddy; do 2-ej zaś klasy należą *Dhatugarbhas* lub w języku szyngaleskim *Dagoba*, *(dhatus*, albo *da* = relikwie), czyli pomniki, przeznaczone do zachowania relikwi Buddy lub świętych buddyjskich. Ponieważ jednak architektonicznie pomniki te nie różnią się wcale, przeto stanowią one jedną grupę. Stupy, albo z angielska *topy*, składają się z kwadratowej budowy dolnej, na której wznosi się piętro solidne w kształcie „pęcherzyka wodnego”, uwieńczone tarasem. Ponad niem istnieje osłona bądź pojedyncza, bądź złożona z kilku dachów. Do „Stup” najobszerniejszych i najbardziej interesujących, jako grupa jedna. należą stupy Bhilsa, tak nazwane od miasta, pod którem leżą w królestwie Bhopal. Śród nich miejsce naczelne zajmuje wielka Stupa w Sanczy, (Sanchi), której bramę w formacie zwiększonym podaliśmy na str. 128, a obok dajemy całość. Najlepiej zachowana stupa znajduje się w Bengalu, w Sarnath, niedaleko Benaresu. Jenerał Cunningham, który ją zbadał dokładnie (1835), nie znalazł w niej relikwij, była to więc stupa nie dagoba, wzniesiona w parku, gdzie Budda wystąpił po raz pierwszy jako nauczyciel. Budynek składa się z podstawy murowanej (o 93 st. w średnicy) bardzo solidnej, gdyż kamienie, wiązane żelazem, wznoszą się do 43 stóp wysokości. Na tej podstawie wznosi się budowla z cegieł, sięgająca 128 stóp ponad poziom gruntu. W części dolnej budynku znajduje się 8 wgłębień (nisze), w których

umieszczono posągi Buddy, okolone wstęgą ozdoby rzeźbionej, niezwykle pięknej. Za 3 ą Stupę uważają historycy świątynię Buddha Gaya (str. 9 i 15), stojącą tuż obok słynnego drzewa *Bodhi*, pod którego cieniem Sakyamuni stał się Buddhą. Mamy przed sobą księgę wspaniałą, w której autor, Rajendralala Mitra, r. 1878 złożył, z polecenia rządu bengalskiego, opis szczegółowy wszystkich pamiątek sztuki, znajdujących się w Buddha Gaya. Do dzieła dołączył autor 51 tablic wybornych, które przedstawiają nam podobizny owych zabytków buddyjskich. Właśnie z tego źródła



Wielka Topa w Sanczy (Sanchi).

wzięliśmy kilkanaście ilustracyj do naszej książki. Autor zawarł w tem dziele nietylko opis wszystkich zabytków architektonicznych, rzeźbiarskich i epigraficznych, jakie znalazł w Buddha Gaya, ale także poświęcił sporo miejsca buddyzmowi i chronologii.

Grupę 3-ą pomników buddyjskich stanowią t. z. przez Fergusona „Rails, Railings”, t. j. parkany murowane, któremi okalano stupy, świątynie, drzewa święte i t. p. Na tych parkanach przechowały się najciekawsze zabytki wypukło-rzeźby indyjskiej, któremi były przyozdabiane. Z ogrodzeniem takiem łą-

czyły się zwykle bramy wielkie (patrz str. 128), zwane *Torana*, ubrane bogato ozdobami rzeźbiarskiemi. — Niedawno odkryty przez Cunningbama parkan w Bharhut (patrz str. 101) należy, z historycznego punktu widzenia, do najciekawszych pomników, jakie w Indyach istnieją. Sama topa, którą okalał parkan, znikła zupełnie, mieszkańcy bowiem rozebrali ją do budowy swych siedzib, ale połowa parkanu ocalała. Miał on 88 stóp średnicy, a 275 stóp obwodu i posiadał 4 wejścia, ozdobione posągami 4 i pół stopy wysokiemi. Wysokość parkanu wynosiła 9 stóp, a słupy ozdobione były wewnątrz i zewnątrz wypukłorzeźbami. Są to pomniki nawskroś indyjskie z niezmiernie małym śladem wpływu perskiego w kapitelach. Rzeźby na bramach i parkanach są doskonałem odtworzeniem Biblii buddyjskiej owego czasu. Jeżeli „rail" w Bharhut jest najważniejszy historycznie, to parkan w Amravati należy do najpiękniejszych pomników sztuki indyjskiej. Jest on więcej niż 2 razy większy od poprzedniego, ma bowiem 195 stóp średnicy, a odznacza się bogactwem rzeźb nadzwyczajnem, jak to czytelnicy już z jednej części filaru, którą podaliśmy na str. 138, osądzić mogą.

Do grupy 4-ej należą *Czaiytyas*, czyli „Hale do zebrań", odpowiadające kościołom chrześcijańskim, do których bardzo są podobne pod względem planu, położenia ołtarzów z relikwiami, skrzydeł i t. p. Z pośród blizko tysiąca świątyń tego rodzaju, różnych typów, najwyżej 100 należy do braminów i dżainistów, reszta zaś jest pochodzenia buddyjskiego. Z tych świątyń przechowało się około 30 w stanie mniej lub więcej znośnym, a za wyjątkiem jednej, wszystkie wykute są w skale, w kształcie podkowy. $^{9}/_{10}$ znanych obecnie *czaiytyj* znaleziono w granicach prezydencyi bombajskiej, reszta zaś przypada na Bengal, za wyjątkiem jednej w Madrasie. O piękności fasad tych świątyń możemy sądzić z ryciny na str. 117,

która przedstawia Czaityę w Nassick. Z pośród czaityj, dotychczas odkrytych, największa jest w Karli, której wnętrze podaliśmy na str. 109. We wnętrzu 15 filarów z każdej strony oddziela nawę od skrzydeł. Prócz tego 7 filarów znajduje się po za ołtarzem i 4 przy wejściu galeryowem. Oświetlenie tych czaityj było doskonałe i miało charakter powagi uroczystej, gdyż wielki, niepodzielny snop światła, wnikając przez jedyny otwór z góry, padał bezpośrednio na główny przedmiot budynku, t. j. na ołtarz, pozostawiając resztę świątyni w ciemności względnej.

Nakoniec do grupy 5-tej należą *Viharas*, t. j. klasztory, odpowiadające najzupełniej chrześcijańskim. W czasach dawnych były one połączone z czaityjami, wszelako później budowano w nich kaplice i ołtarze dla umożebnienia nabożeństwa w razie, jeżeli w pobliżu nie było żadnej czaityi. Zasadniczą formą tej budowli był dziedziniec, albo hala, otoczona celami, a niekiedy przyozdobiona galeryą wewnętrzną na filarach. Podróżnik chiński, Hiuen-Tsang, pozostawił opis olbrzymiego klasztoru Nalanda, który przez pierwsze 5 wieków ery naszej był dla Indyj środkowych ogniskiem wszelkiej nauki prawdziwej i głównym rozsadnikiem buddyzmu po całym świecie. W tej Nalandzie, położonej na południu Patny, gnieździło się 10,000 kapłanów i neofitów, a ze stu katedr głoszona była religia i filozofia. Z wielkości owej pozostały tylko szczątki ruin. — Grupa centralna 4 najstarszych vihar pieczarowych w Ajanta stanowi jądro, z którego wyrosło 8 pieczar na północy i 12 na południu. Wnętrze jednej z takich pieczar w Ajancie (str. 148) a także fresk (str. 157) i malowidło (str. 166) przedstawiliśmy na rycinach.

Z tych typów zasadniczych, o których powyżej mówiliśmy, rozwinęło się w całych Indyach budownictwo bardzo bogate, które, stosownie do warunków miejscowych, wpływów religijnych i oddziaływań zewnętrznych, przedstawia różnorodność stylów, nie

wchodzącą już, naturalnie, w zakres tej książki. Pragnąc jednak, żeby ilustracye nasze były nie tylko obrazkami ku ozdobie dzieła, staraliśmy się zgrupować najwybitniejsze pomniki budownictwa indyjskiego dla uwydatnienia różnych stylów. Znajdzie tu więc czytelnik styl Dżaina w świątyni Mont-Abu (str. 196) i wieży z Czyttore (str. 236); budownictwo himalajskie w świątyni Svayambunath w Nepalu (str. 269); styl czalukijski w świątyni Isvara w Hulla-bid; (str. 217) styl północny, czyli indo-aryjski, w wielkich świątyniach: Bhuvanesvar (str. 176) i Kantonuggur (str. 413), oraz w balkonie obserwatoryum w Benares. Wreszcie, zdobywszy szczęśliwym trafem w Berlinie wspaniałe album fotograficzne najpiękniejszych budowli w stylu indyjsko-saraceńskim, podaliśmy czytelnikom cały szereg przepysznych pomników Akbara i Szah-Jahana w Secundrze, Agra i Tadż Mahul.

Podług d-ra Böttingera, który w r. 1889 zwiedził Tadż i opisał, jest to jeden z najwspanialszych pomników budownictwa. Jeżeli Włosi—pisze ten autor—mówią o grodzie swoim „*Vedi Napoli e puoi mori*", to równie dobrze powiedzieć można o Tadż: „ujrzeć ją, a potem umrzeć". Wrażenie, jakie ta budowla monumentalna wywiera na widzu—opisać się nie da; wszystko tu działa jednocześnie: przewspaniały gmach marmurowy, czysta białość kamienia pięknego, kształty szlachetne, majestat całości, ogrody cudowne i wreszcie spokój przedziwny a podniosły, który tu panuje dookoła. Wrażenie, jakiego się doświadcza, jest wprost przepotężne i niezatarte. Tadż leży na brzegu Jumny, o 2 mile angielskie od Agry, a z równiny, gdzie rzeka się skręca, masz przed sobą widok przepiękny, nie tylko na fort, pałace i mauzoleum, lecz także i na miasto Agrę. Szach Jahan wybudował to mauzoleum na schronisko wieczne dla swej małżonki, którą, z powodu piękności nadzwyczajnej, zwał *Moomtazza Zumanee*, t. j. „Światło świata". Tu oboje małżonkowie królewscy spoczywają. Samo mauzoleum, pod którego

kopułą środkową wznoszą się sarkofagi cesarza i cesarzowej, stoi na tarasie z marmuru, obejmującym 400 stóp, o 60 stopach wysokości, a zajmuje ono przestrzeń 190 stóp kw. Cztery minarety, na 100 stóp wysokie, wznoszą się w 4 rogach budynku, którego kopuła środkowa, bogato złocona, ma w przecięciu stóp 70, a wznosi się w górę na 260 stóp. Przy budowie tego mauzoleum pracowało 20,000 robotników przez lat 22, a koszt ogólny wynosił około 40,000,000 rubli, w owym czasie, gdy złoto miało wartość o wiele większą. — Przy wejściu przez wielką bramę do ogrodu mauzoleum olśniewa odrazu oczy widza. Pośród ogrodu, cudownie utrzymanego, widzisz wszędzie najwspanialsze rośliny zwrotnikowe: palmy wszelkich gatunków, cyprysy, pomarańcze, banany, tamaryndy i t. d., a wszystko w bujnym rozwoju. Drogę od bramy do mauzoleum, wynoszącą około 500 metrów, otacza basen marmurowy, z którego bije 10 wodotrysków. Sam Tadż wewnątrz i zewnątrz jest wyłożony klejnotami szlachetnemi i półszlachetnemi, które, za wyjątkiem dyamentu olbrzymiego, wszystkie istnieją, co w Indyach jest wypadkiem jedynym. Pełno tu więc dyamentów, turkusów, jaspisów, szmaragdów, agatów, kornelianów, lapislazuli, malachitów, koralów, a wszystkie te kamienie, poosadzane w marmurze białym z precyzyą i ścisłością zdumiewającą, pomimo, że całość nie jest bynajmniej przeładowana i sprawia wrażenie piękna. W powietrzu rozbrzmiewa bezustannie szczebiot papug zielonych, które stadami latają, na rzece widać z tarasu flamingi i krokodyle, które się na słońcu skwarnem wygrzewają, a żółwi szyldkretowych—tysiące. Kopuła Tadżu ma echo tak cudowne, jakiego nigdzie nie spotkasz: co najmniej 30 razy głos się odbija całą pełnią tonu. Pod kopułą, w przestrzeni okolonej marmurem, leżą sarkofagi, również z marmuru białego; wszystkie chodniki, kraty, ściany ułożone są w spo-

sób mistrzowski, z grubych tafli marmurowych różnych wzorów, a na tle białem widnieją czarne głoski Koranu.

I w kraju, który posiada takie pomniki, w kraju, gdzie natura zogniskowała wszystkie czary i wszystkie skarby swoje, głód, pożerający ofiar miliony, stał się „*instytucyą narodową*!...” Ale o przyszłości Indyan wątpić nie można, wobec ciągłych postępów, jakie czynią pod światłem kierownictwem Anglii. Łatwo przewidzieć, że nadejdzie chwila, gdy Indyanie, przy wrodzonym geniuszu, będą mogli zaimponować światu żywotnością swoją i zająć stanowisko, godne narodu, który posiada 30-to wiekową cywilizacyę.

KONIEC.

Źródła.

Przy pisaniu tej książki autor korzystał ze źródeł następujących:

E. Reclus. „L'inde et l'Indo-Chine." Jest to 8-y tom pomnikowego dzieła p. t. „Nouvelle Geographie universelle," złożonej z 980 stronic. Paris, 1883. Wartość tej pracy kolosalnej powszechnie znana, albowiem autor włożył w nią wiedzę olbrzymią i talent niepospolity.

F. Bopp, „Vergleichende Gramatik," 2-e wydanie, Berlin, 1857. Pisaliśmy w tekście o tem dziele pomnikowem, które obrobił po polsku ks. Fr. Malinowski. Poznań, 1872.

Max Müller. „Lectures on the science of language.". London, 1861. Niema potrzeby rozpisywać się o wartości tego dzieła klasycznego, które było tłómaczone na wszystkie języki europejskie.

W. D. Whitney. „Language and the study of language." London, 3 wyd., 1870. Autor umieścił tu 12 znakomitych odczytów o zasadach wiedzy językowej.

W. D. Whitney. „Indische Grammatik aus dem engl. übersetzt von H. Zimmer." Leipzig, 1879. Już sam fakt przekładu tej pracy na język niemiecki świadczy o wartości tego dzieła, w którem autor, podzieliwszy rzecz całą na 18 rozdziałów, przedstawił na 519 str. wykład sanskrytu gruntowny i prawdziwie naukowy.

Garcia Ayuso. „L'etude de la philologie dans ses rapports avec le sanscrit," trad. de l'esp. par I. de Castro

Paris, 1880. Autor w 16 rozdziałach (str. 434) wykłada jasno i gruntownie: 1) o języku w ogólności; 2) o charakterze zasadniczym języków głównych i 3) o historyi filologii.

H. Baynes. „The Idea of God and the moral sense in the light of language." London, 1895; 2 t. w jednym. Autor w 21 rozdziałach przedstawia za pomocą gramatyki porównawczej powstanie i wzrost pojęć duchowych i moralnych u narodów wszystkich ras. Dzieło bardzo ciekawe.

F. Kielhorn. „A Grammar of the sanskrit Language." Bombay, 1896, wyd. 4. Jest to gramatyka treściwa i gruntowna, ale dla początkujących niezdatna do użytku, gdyż autor podaje wszystkie przykłady czcionkami sanskryckiemi bez transkrypcyi.

Dr. R. Fick. „Praktische Gramatik der Sanskrit Sprache." Lipsk. Jest to mała gramatyka dla samouków, w której wszystkie przykłady drukowane są czcionkami łacińskiemi.

Ph. Berger. „Histoire de l'ecriture dans l'antiquite." Paris, 1891. Jest to jedna z najlepszych książek o historyi pisma u wszystkich ludów. Mnóstwo ilustracyj ciekawych i bardzo pięknie wykonanych.

Dr. P. Bohlen. „Das alten Indien." Königsberg, 1830 Dzieło stare, ale źródłowe, w 2-ch tomach. Autor mówi szeroko o Indyach, ze szczególnem uwzględnieniem stosunku ich do Egiptu. W t. 1-m, oprócz wstępu, mamy zarysy historyczne, religię i kult, a w 2-m prawodawstwo, życie domowe i społeczne, oraz literaturę i sztukę.

C. Lassen. „Indische Alterthumskunde," w 4 ch t. Lepzig, 1847 — 1861. Olbrzymie to dzieło jest prawdziwą encyklopedyą rzeczy indyjskich, w której autor zawarł to wszystko, co się odnosi do jeografii oraz życia politycznego, społecznego i umysłowego Indyj od czasów najdawniejszych aż do podboju mahometańskiego. Wykład ciężki.

L. J. Trotter. „History of India." London, 1889 (str. 429), z ilustracyami i mapą. Autor doprowadza opowiadanie do czasów najnowszych. Wykład barwny, popularny, wydanie ładne.

H. G. Keene. „History of India." London, 1893, w 2-ch t. Czasom przedmahometańskim poświęcił autor tylko 49 str. tomu 1-go, a resztę tomu (450 str.) historyi państw muzułmańskich. W t. 2-m dał autor dzieje Indyj

pod panowaniem angielskiem, doprowadzone do czasów ostatnich. Autor cytuje źródła, wogóle pierwszorzędne, daje dużo mapek, ale wykłada sucho.

Rig-veda, traduction de A. Langlois. Paris, 1870. Przekład prozą.

R. Roth. „Zur litteratur und Geschichte des Weda". Stuttgart, 1846. Autor umieścił tu 3 rozprawy: o zbiorach hymnów wedyjskich, o najdawniejszej gramatyce Wed i przyczynek do historyi Rigvedy. Roth w tych kwestyach jest powagą.

Dr. R. Roth. „Abhandlung über den Atharva veda." Tübingen, 1856.

E. Burnouf. „Essai sur le Veda." Paris, 1863. Autor w XVI rozdziałach (str. 476) wykłada wiadomości ogólne o Indyach i Wedach, o języku Wedy i filologii porównawczej, o poezyi wedyjskiej. o aryjczykach, o kastach, kapłanach, ceremoniach, o bóstwach i o metafizyce Wedy. Rzecz źródłowa i jasna.

A. Ludwig. „Die philosophischen und religiösen Anschaungen des Veda in ihrer Entwickelung." Prag, 1875. W tej rozprawie gruntownej, ale ciężko pisanej, autor w 4 rozdziałach (str. 56) mówi: o Wedzie w ogólności, o światopoglądzie Wedy, o początkach idei wedyjskich i o bogach.

M. Haug. „Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche." München, 1876. Jest to przekład i wyjaśnienie zagadkowego hymnu Dirghatamy.

H. Zimmer. „Altindisches Leben." Berlin, 1879. Mówiliśmy w tekscie o tem dziele źródłowem.

A. Kaegi. „Der Rigveda." Leipzig, 1881. Książka źródłowa i wyborna. Autor na 122 str. daje zwarty a jasny wykład o Wedzie, zamieszczając na 143 str. bardzo bogate wyjaśnienia.

A. Bourquin. „Le panthéisme dans les Védas." Paris, 1886. Mówiliśmy już o tej książce b. pouczającej.

P. Deussen. „Allgemeine Einleitung und philosophie des Veda." 1894. Jest to połowa 1-go tomu nieskończonej „Historyi Filozofii" (str. 336). Dzieło wyborne.

M. Haug. „Brahma und die Brahmanen." München, 1871. Omawiane w tekscie.

The Upanishads transl. by M. Müller. Oxford, 1879, 2 tomy. Przekład wyborny.

P. Regnaud. „Materiaux pour servir a l'histoire de la philosophie de l'Inde." Paris, w 2 tomach, 1876—1878. Jest to rozbiór Upaniszadów, poparty wyciągami w tekscie z przekładem. Książka bardzo cenna.

P. Deussen. „Das system des Vedanta." Leipzig (str. 535). Dzieło klasyczne i jedyne w swoim rodzaju. Znajomość przedmiotu nadzwyczajna, wykład piękny i jasny.

P. Deussen. „Die philosophie der Upanishads." Leipzig, 1899 (str. 368). Jest to druga połowa tomu 1-go „Hist. Fil." Niestety, autor z powodu choroby oczu nie dokończył tego dzieła. Tom ten, traktowany bardzo specyalnie, jest nie dość przystępny dla kół szerokich.

M. Müller. „Three lectures on the Vedanta philosophy." Autor w 3 rozdziałach (str. 173) wykłada bardzo interesująco o początku filozofii Vedanta, o duszy i Bogu, oraz o podobieństwach i różnicach pomiędzy filozofią indyjską a europejską.

E. Roer. „Lecture on the Sankhya Philosophy." Calcutta, 1854. Odczyt bardzo gruntowny a popularny.

R. Garbe. „Die Samkhya Philosophie." Lepzig, 1894. Najznakomitsze dzieło o tym przedmiocie.

P. Martinetti. Il sistema Sankhya." Torino, 1896. Studyum (str. 130) napisane z polotem i znajomością przedmiotu.

„Les Lois de Manou' trad. par Loiseleur Deslongschamps w „Les livres sacrés de l'Orient." Paris, 1875.

F. Johaentgen. „Über das Gesetzbuch des Manu." Berlin. 1863. Rzecz źródłowa.

J. Jolly. Über die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern," 1876. Krótka rozprawa, oparta na źródłach sanskryckich.

Chakravarti, Yoga Sastri. „Lectures on Hindu religion, philosophy and Yoga." Calcutta, 1893. Omawiane w tekscie.

Valmiky. „Le Ramayana" trad. par H. Fauche, 2 t. Paris, 1864. Przekład prozą.

„Yajnadattabada" episode extrait du Ramayana trad. par Chezy. Paris, 1826.

A. Weber. „Über das Ramayana," Berlin, 1870. Źródłowa historya tej epopei cytowana w tekscie.

H. Jacobi. „Das Ramayana. Dzieło b. pracowite i gruntowne; mówil' y o niem.

Vyasa. „Le Mahabharata, onze episodes trad. par Foucaux. Paris, 1862, str. 429. Przekład prozą.

Vyasa. „La Bhagavad-gita" ou le chant du bienhereux trad. par E. Burnouf. Paris, 1861. Tekst poematu wraz z przekładem prozą.

Vyasa. „Le Mausala Parva" trad. par E. Wattier. Paris, 1864, przekład prozą.

Vyasa. „Ardschunas Reise" nebst anderen Episoden des Mahabharata uebers. von F. Bopp. Berlin, 1868.

Vyasa. „Nala" uebers. von Kosegarten. Jena, 1820 Przekład wierszem.

Vyasa. „Savitri" uebers. von F. Rückert. Leipzig, 1866.

A. Hoefer. „Indische Gedichte." Leipzig, 1884, 2 t. Jest to przekład wierszem wielu epizodów z Wed, epopei, liryki i bajek.

J. Campbell Oman. „The stories of the Ramayana and the Mahabharata." London, 1894, z ilustr. Autor na 230 str. opowiada treść obu epopei wraz z uwagami krytycznemi.

J. Dahlmann. „Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch." Berlin, 1895. Omawialiśmy w tekscie to dzieło (str. 302).

„The Dhammapada" transl. by M. Müller. Oxford, 1896. Przekład prozą.

„The Suttanipata" transl. by Fausböll. Oxford, 1898. Przekład prozą

F. Neve. „Le Bouddhisme." Paris, 1853. Poważna rozprawa, oparta na trzech dziełach buddyjskich (Lalita-Vastara," „Le Lotus de la bonne foi" i „Manuel of Buddism" tłóm. z jęz. szyngalezów).

L. Westergaard. Ueber den altesten Zeitraum der ind. Geschichte; über Budhas Todesjahr. Breslau, 1862. Jest to przekład z duńskiego dwu rozpraw źródłowych.

E. Eitel. „Three lectures on Buddhism." London, 1871. Autor ocenia tę religię ze stanowiska chrześcijańskiego, odmawiając jej wszelkich pierwiastków, mogących odrodzić ludzkość.

A. Chaboseau. „Essai sur la philosophie bouddhique." Książka napisana barwnie, ale w duchu anti-chrześcijańskim.

Rhys Davids. „Buuddhism, its history ana literature." New-York, 1896. Omawialiśmy to dzieło, którego autor jest powagą w tym przedmiocie.

H. Oldenburg. „Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde." Berlin, 1897 (3-e wyd.). Najlepsza to praca o Buddyzmie.

L. Leupol „Specimen des Puranas." Paris, 1868. Mówiliśmy o tym przekładzie.

A. Roussel. „Légendes morales de l'Inde" Paris, 1900. Tom 1-y przekładów z Puran i Mahabharaty. Przekład piękny, wydanie ładne.

Kalidasa. „Ritusanhara id est tempestatum cyclus." Przekład Bohlena. Lipsiae, 1840.

Kalidasy. „Meghaduta" i *Krisznnamisry* „Prabodhatschandrodaja" übers. von B. Hirzel. Zurich, 1846.

Kalidasa. „Oeuvres choisies." Paris, 1865, trad. par H. Fauche. Jest to przekład prozą Sakuntali, Raguvansy i Megaduty.

„*Gatakarpara*" übers. von Dursch. Berlin, 1828. Wydanie prawdziwie filologiczne: tekst sanskr., koment. sanskr. przekład prozą Chezye'ego i wierszem Durscha wraz z objaśnieniami.

Kalidasa. „Urwasi" der Preis der Tapferkeit übers. von Hoefer. Berlin, 1837.

Kalidasa. „Malavika und Agnimitra", übers. von A. Weber. Berlin, 1856.

Sudraka. „Mriczhakatika-Vasantasena oder das irdene Wägelchen" übers. von Kellner Leipzig.

Kschemisvara. „Kausikas Zorn (Czandakausika)", übers. von L. Fritze. Leipzig.

Visakhadatta. „Mudrarakschasa oder des Kanzlers Siegelring", übers. von L. Fritze. Leipzig.

H. Wilson. „Chefs d'oeuvre du théatre indien trad: de l'anglais par A. Langlois." 2 t. Paris, 1828. Oprócz wstępu obszernego o teatrze, autor dał w tem dziele przekład 6 komedyj i rozbiór 23-ch.

Dr. G. Huth. „Die Zeit des Kalidasa." Berlin, 1890. Mówiliśmy w tekście o tej pracy.

Sylvain Levi. „Le theatre indien.” Paris, 1890. Dzieło już omawiane.

Otto Böhtlingk. „Indische Sprüche.” Sanskrit und deutsch. S.-Petersburg, 3 t., 1870 — 1873. Dzieło klasyczne.

P. Regnaud. „Bhartrihari. Les Centuries.” Paris, 1871. Jest to rozprawa o „Setkach” tego pisarza.

Bhartrihari. „Les Stances erotiques, morales et religieuses”, trad. par p. Regnaud Paris, 1875. Przekład prozą.

Canakiya. „Stances morales”, trad. par E. Monseur. Paris, 1887.

R. Schmidt. „Beiträge zur indischen Erotik.” Leipzig, 1902. Mówiliśmy już o tem dziele, którego wyszła dopiero połowa t. 1-go.

„*Proverbs* and proverbial phrases”, a collection comp. and transl. by Thomas Roebuck. Calcuta, 1824.

„*Telegu Proverbs* together with some Sanscrit Proverbs”—a collection transl. by M. W. Carr. Madras, 1868.

„*Le Pantcha-tantra*”, trad. par J. A. Dubois. Paris, 1826.

„*Hitopadesa*” übers von Max Müller. Leipzig, 1844.

„*Ausgevählte*” Fabeln des Hitopadesa” übers v A. Boltz, 1868 Tłómacz przełożył wierszem tylko 17 bajek— niektóre w skróceniu, podając tekst ich sanskrycki w transkrypcyi łacińskiej.

Loiseleur Deslonghamps. „Essai sur les fables indiennes.” Paris, 1838. Mówiliśmy już o tem dziele.

A. Wagener. „Essai sur les rapports, qui existe entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grece”, 1852. Mówiliśmy już o tej książce.

H. Varnhagen. „Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europ. Litteraturen.” Berlin, 1882. Podaliśmy jej treść.

G. Lietard. „Lettres historiques sur la médicine chez les Hindous.” Paris, 1862. Wykład treściwy o medycynie indyjskiej.

L. Jacolliot. „La femme dans l'Inde.” Paris, 1877. Autor opowiada barwnie o kobiecie w epokach: wedyjskiej, bramińskiej i w dobie upadku Indyi — szkoda, że źródeł nie cytuje.

Goblet d'Alviela. „Ce que l'Inde doit a la Grece." Paris, 1897. Autor wykazuje wpływ grecki na literaturę i sztukę indyjską. Rzecz źródłowa—z ilustracyami.

A. Weber. „Indische Skizzen." Berlin, 1857. Są tu 4 rozprawy: o nowych badaniach nad Idyami; o buddyzmie, o stosunkach Indyj z krajami zachodu i o pochodzeniu semickiem alfabetu indyjskiego.

A. Weber. „Indische Streifen." Berlin, 1866 — 9. W 1-m jest 18 rozpraw o różnych przedmiotach, a w 2-m zebrał autor sprawozdania swoje o wszystkich dziełach, jakie wychodziły w dziedzinie sanskrytologii od r. 1849 do 1867.

A. Weber. „Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte." Berlin, 1876 (wyd. 2-e). Dzieło nieobszerne (str. 338) i bardzo suche, ale stanowi powagę w sanskrytologii.

Manning „Ancient and Mediaeval India." London, 1869, 2 tomy z ilustr. Dzieła tego nie można nazwać historyą literatury, ale raczej rozbiorem wszystkich ważniejszych pomników piśmiennictwa sanskryckiego, ilustrowanym obficie wyjątkami z dzieł.

Dr. L. Schroeder. „Indiens Literatur und Cultur in historischen Entwicklung." Leipzig, 1887. Autor w 50 odczytach, obejmujących wielki tom o 785 str., objął całokształt literatury sanskryckiej. Dzieło wzorowe. Znajomość przedmiotu gruntowna, wykład jasny, źródła bogate i skrupulatnie przytaczane.

E. A. Reea. „Hindu literature." Chicago, 1891. Jest to książka, która w 24 rozdziałach przedstawia najważniejsze pomniki liter. sanskr. od Wed do Puran, ale bez związku organicznego. Przykładów sporo.

Monier Williams. „Indian Wisdom." London, 1893 (wyd. 4-). Dzieło źródłowe i pięknie napisane, ale jest ono więcej antologią sanskrycką, niż historyą literatury. Autor kończy na Niti-sastrach.

Romesh Chunder Dutt. „A History of Civilisation in ancient India based an sanscrit literature", 2 tomy. London. 1893. Autor, uczony Idyanin, oparł swe dzieło na źródłach i na opracowaniach europejskich. Wykłada jasno, ale powtarza się b. często. — Kończy na Puranach. Przy rozdziałach o sztuce—ilustracye z Fergussona.

R. W. Fraser. „A literary History of India." London, 1898, str. 470. Obrobienie literatury sanskryckiej słabe, natomiast część 2-ga dzieła od rozdz. XIII ma war-

tość, gdyż autor poraz pierwszy przedstawia w niej literaturę zawartą w narzeczach krajowych, którą doprowadza do czasów ostatnich.

A. Macdonel „A History of Sanskrit Literature." London, 1900. Tylko Wedy opracował autor źródłowo i szeroko; resztę traktuje pobieżnie. Wyjątków b. mało. Bibliografia obfita.

Garcin de Tassy. „La langue et la litterature hindostanies." Są to wzmiankowane w tekście roczniki od 1850 do 1877.

Garcin de Tassy. „Histoire de la litterature hindouie et hindostanie." Paris, 1879, 3 tomy (wyd. 2-e). Omawialiśmy już to dzieło.

Pramatha Nath Bose. „A history of Hindu Civilisation during British Rule." Calcutta, 1894—6. Dzieła tego wyszły dopiero 3 tomy: 4-ty zapowiedziany. Autor, uczony Indyanin, wbrew tytułowi przebiega cywilizacyę indyjską, od Wed począwszy. Tom 1-y poświęca religii; t. 2-i umysłowości, a t. 3-i—stanowi społecznemu i przemysłowi. Wykład pełen prostoty: poglądów głębszych niewiele, ale wiadomości nieznanych bardzo dużo, zwłaszcza o sektach i wogóle o życiu wewnętrznem Indyan współczesnych.

Romesh Chunder Dutt „The literature of Bengal." Calcutta, 1895. Jest to jedyne dzieło, ogarniające całokształt literatury bengalskiej w 20 rozdziałach, począwszy od w. XII do XIX włącznie. Wyjątki przytacza autor po bengalsku. Książka mało krytyczna i wadliwa w układzie.

Jedyne dzieło w literaturze niemieckiej, które przedstawia zarysy literatur wszystkich narzeczy indyjskich napisał uczony jezuita *A. Baumgarthner* p. t. „Die Literaturen Indiens und Ostasiens 3 und 4 Auflage Freiburg im Breisgau 1902. Książka ta (str. 650) stanowiąca tom 2-gi dzieła tego pisarza p. t. „Geschichte der Weltliteratur," zawiera, oprócz literatury indyjskiej, historyę literatur: chińskiej, japońskiej, malajskiej i k. i. Autor czerpie ze źródeł pierwszorzędnych, które pzzytacza skrupulatnie.

F. Rosen. „Die Indarsabha des Amanat", neuindisches Singspiel. Leipzig, 1892. Jest to przekład „Indarsabhy", poprzedzony rozprawą o utworze, który podał autor i w tekście oryginalnym z ciekawemi ilustracyami.

Rajendralala Mitra. „Buddha Gaya, the hermitage of Sakyamuni." Calcutta, 1878. Jest to wielka księga in

folio, w której autor z polecenia rządu bengalskiego opisuje wszystkie zabytki sztuki, jakie się przechowały w starożytnej siedzibie Buddhy. Ilustracye b piękne — wzięliśmy ich sporo do naszej książki

Dalpatram Pranjivan Khakkar. „Report an the architectural and archeological Remains in the province Kachh." Bombay, 1879. Jest to również opis zabytków sztuki, dokonany z polecenia rządu. Obfite rysunki stanowią ozdobę tej książki.

Dr. H. Böttinger. „Durch Indien und China." 188-.

James Fergusson. „History of indian eastern Architecture." London, 1899. Dzieło to, stanowiące tom 3-ci „Hist. budownictwa", ma rozgłos europejski. jako książka klasyczna. Autor przestawił w 8 rozdziałach budownictwo indyjskie, a w ostatnim chińskie. Książkę tę o 794 str. zdobi 394 ilustracyj, ładnie wykonanych, z których sporo przejęliśmy do tej książki.

A. Grünwedel. „Buddistische Kunst in Indien." Berlin, 1900, ze 102 rycinami, które są b. ciekawe, ale nędznie wykonane. Książka gruntowna.

Spis rozdziałów.

		Str.
I.	Językoznawstwo porównawcze. Sanskrytologia	5— 16
II.	Jeografia Indyj. Flora. Fauna. Rolnictwo. Przemysł. Religia. Handel. Pochodzenie Indyan, ich charakter fizyczny i moralny	16— 36
III.	Narzecza. Pismo	36— 49
IV.	Język sanskrycki	50— 65
V.	Vedas. Rig - Veda Samhita. Religia i filozofia wedyjska	65— 94
VI.	Dzieje. Zbiory hymnów Samavedy, Yadżurvedy i Atharvavedy	94—103
VII.	Brahmanas i Upaniszadas	103—123
VIII.	Dzieje. Religia. Wychowanie. Sutras.	123—136
IX.	Dharma-Sutras. Dharma-Sastras. Prawodawstwo	137—149
X.	Systemy filozoficzne: Samkhya i Yoga.	149—165
XI.	Nyaya. Vaiseshika i Vedanta . . .	165—180
XII.	Buddyzm	180—203
XIII.	Epopeje. Ramajana	203—227
XIV.	Mahabharata	257—253
XV.	Harivansa. Puranas. Tantras	253—280

XVI. Dzieje. Poemata i romanse, zwane Kavias . . . . 280—301
XVII. Poezya liryczna i epigramatyczna. Przysłowia . . . . 302—327
XVIII. Literatura dramatyczna . . . . . . 327—366
XIX. Niti Sastras. Bajki i powiastki czarodziejskie . . . . 366—379
XX. Vedangas. Nauki . . . . 379—388
XXI. Dzieje. Literatura hindostańska i bengalska . . . . 388—437
XXII. Sztuki piękne . . . . 438—448
Źródła . . . . 449—458
Ważniejsze omyłki druku . . . . . 461—462

Ważniejsze omyłki druku.

W tomie II:

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
234	15 od dołu	zawsze	rzadko
318	6 „ góry	dalekie	dalekim
414	6 „ dołu	żabę [1])	żórawia

W tomie III:

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
40	13 od góry	Hammand	Hammad
81	3 „ „	mówię	mówią
93	8 „ „	Barmabi	Barmaki
187	17 „ „	Harus	Harun
218	2 „ dołu	Motamid	Motadid

prócz tego: po stronicy 128 idą 145—160 zamiast 129—144; zaś rozdziały: VIII (str. 117), IX (str. 131) i X (str. 141) należy zmienić na IX, X i XI.

---

[1]) W pewnej liczbie egzemplarzów.

W tomie IV:

Str.	*wiersz:*	*jest:*	*powinno być:*
16	11 od góry	do	od
78	11 „ dołu	to	ty
109	3 „ góry	sto	stu
121	7 „ „	mierci	śmierci
137	19 „ „	Mawawa	Manawa
169	5 „ „	podwójnej	podwójny
204	6 „ dołu	Kavaya	Kavya
205	19 „ „	stałych	całych
229	12 „ góry	Dab	Das
242	7 „ „	Ahangą	Anangą
273	16 „ „	żywiołami	żywiołowi
313	16 „ „	autorów	ascetów
320	2 „ „	entologyą	antologią
341	2 „ „	Kanny	Kanvy

prócz tego: rycina tekstu indyjsko-baktryjskiego na str. 42 wywrócona.